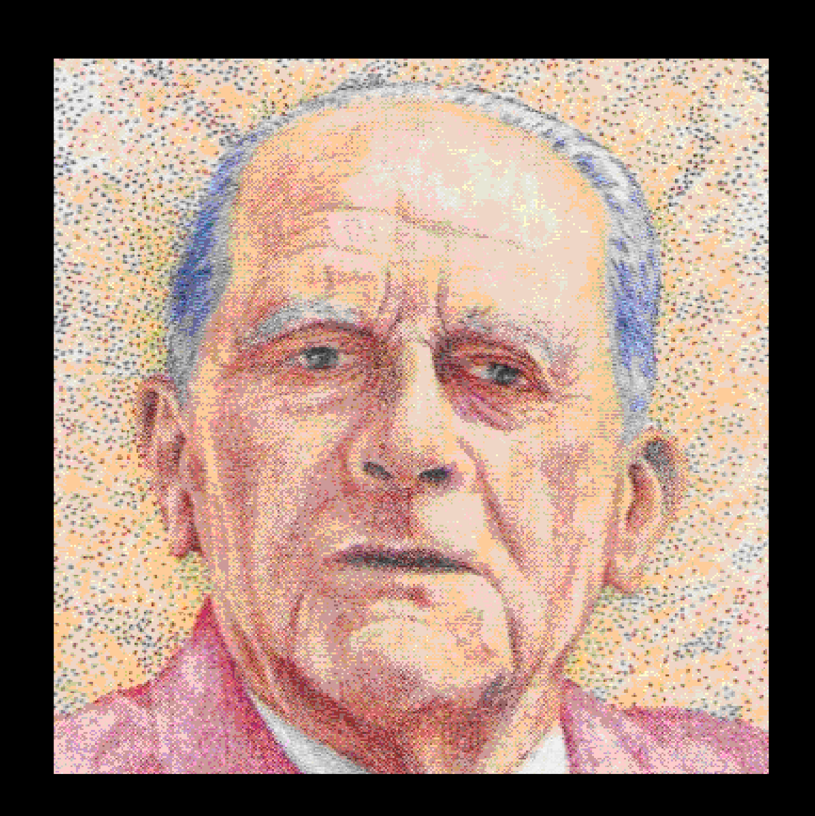
Elementos

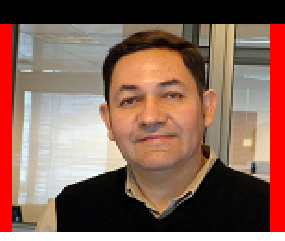
Metapolítica para una Civilización Europea Nº 66



CARL SCHMITT Y LA CRÍTICA DEL LIBERALISMO



Günther Maschke
Tres motivos en el antiliberalismo de Carl Schmitt



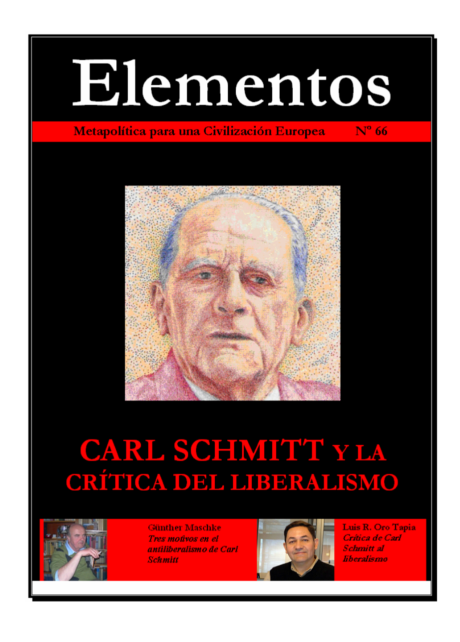
Luis R. Oro Tapia
Crítica de Carl Schmitt al liberalismo

Elementos

Metapolítica para una Civilización Europea

Director:
Sebastian J. Lorenz

sebastianjlorenz@gmail.com



Elementos Nº 66

CARL SCHMITT Y LA CRÍTICA DEL LIBERALISMO

http://urkultur-imperium-europa.blogspot.com.es/

Sumario

Carl Schmitt: el liberalismo y la excepción

Miguel Saralegui

Carl Schmitt constituye una de las raras excepciones del pensamiento político de derecha o conservador. Mientras que otros autores de la misma procedencia ideológica han conseguido ser perfecta y pulcramente arrumbados en el estante de los libros inservibles o las categorías puramente eruditas, las distinciones del pensador alemán han conseguido calar en el lenguaje político culto ordinario. Esta penetración de la terminología de Schmitt en la jerga política se comprueba, por ejemplo, cuando se emplea la distinción de amigo y enemigo para explicar la actual situación que vive el mundo occidental respecto de los islamistas.

Posiblemente este predicamento de las categorías schmittianas en el análisis político se deba a que su obra ha sido estudiada por el pensamiento político conservador y progresista, convirtiéndose en favorito de ciertos pensadores antisistema. Sea cual sea el motivo, la bibliografía, como indica Jerónimo Molina, sobre Carl Schmitt es enorme y llega a más de 350 libros. Se puede decir que Carl Schmitt está de moda. Al mundo académico hispánico, esta atención sobre la figura del pensador alemán no le resulta novedosa. Como Giraldo y Molina señalan en el prólogo, el mundo en español desde muy temprano se sintió atraído por la figura de Schmitt, quien legó colegas y discípulos desde Pamplona (Alvaro d'Ors) a Santiago de Chile (Jaime Guzmán). Es verdad que la atención en los últimos años ha variado en cierto grado. Si Schmitt se introdujo en nuestro mundo principalmente como el baluarte de un constitucionalismo no ingenuo, cada vez se dedica más atención al Schmitt pensador de lo político y teórico de la secularización. El titulo de la edición reciente de Héctor Orestes Aguilar del Fondo de Cultura *Carl Schmitt, teólogo de la política* atestigua este cambio de interés en los estudios schmittianos en nuestra lengua.

De esta manera, se puede decir que este libro se sitúa en una tradición ya prolongada en nuestro mundo hispánico, ya que si algunos ensayos se centran en los aspectos más especulativos de su obra, otros se limitan a cuestiones más politológicas. En la obra *Carl Schmitt. Derecho, política y grandes espacios*, se recogen nueve artículos, entre los que se encuentran los compuestos por varios de los más grandes especialistas de la obra de Schmitt, como Günter Maschke (*Tres motivos en el antiliberalismo de Carl Schmitt*), Antonio Caracciolo, Alain de Benoist (*De la dualidad tierra/mar al nuevo "Nomos de la Tierra*) y Jerónimo Molina (*Antischmittscher Affekt. Notas para el "Caso Schmitt"*). Exponemos ahora alguna de las ideas más aprovechables de dos de los artículos más relevantes: el de Maschke y el de Molina.

El artículo de Maschke (Tres motivos en el antiliberalismo de Carl Schmitt) resulta sumamente revelador. Maschke señala y contextualiza la triple raíz del antiliberalismo.

La primera de estas fuentes del antiliberalismo schmittiano es la que menos contextualización necesita. Schmitt se inscribe en la tradición, que tanto contribuyó a divulgar, de teología política de Donoso, Bonald y Maistre. Schmitt no puede aceptar el planteamiento liberal de la política, pues, optimistamente, excluye cualquier influencia de lo teológico-religioso sobre lo político. Es muy notorio que Maschke sostenga que la doctrina del pecado original que estos autores sostienen no es católicamente ortodoxa, ya que 'claramente se diferencia del concepto trentino'.

El segundo motivo del antiliberalismo de Schmitt proviene de los problemas del liberalismo para la organización de la política interior. Schmitt consideraba que el liberalismo no podría organizar nunca la política alemana por ser una fuerza foránea. Mientras que para las potencias vencedoras de la Gran Guerra el liberalismo contribuyó a forjar la nación, para Alemania esta ideología sólo representó la 'posibilidad de disolver el Estado').

La tercera razón del antiliberalismo estriba en la manera como el liberalismo esconde los motivos verdaderos de la política internacional. Aquí las críticas se dirigen contra el Tratado de Versalles que, con un discurso condenatorio de la fuerza y de la guerra, 'preveía bloqueos de alimentos hasta la hambruna'.

Además de este examen de los fundamentos del antiliberalismo schmittiano, resulta interesante el énfasis que da Maschke sobre el aspecto "retórico" del pensamiento del autor alemán. El estudioso alemán señala que Schmitt era publicista y ensayista antes que científico. Su antiliberalismo es 'variado y no-sistemático'. Por esta razón, no puede sorprender que en ciertos sentidos que la propia obra de Carl Schmitt pueda considerarse perteneciente al 'liberalismo', como Maschke señala en la primera página de su trabajo. Esto demuestra la terrible polisemia y la perpetua adaptabilidad, así como su casi absoluta falta de contenido material del concepto liberal El carácter ensayístico y complejo del pensamiento de Carl Schmitt se comprueba que, a pesar de ser uno de sus más duros críticos, puede seguir orbitando en la elipse del liberalismo.

La aportación de Jeronimo Molina se ciñe a una cuestión más particular: hace un análisis de parte de los estudios que sobre Carl Schmitt se han realizado en los últimos años. El profesor Molina señala cómo muchos autores pulcramente pastorales se acercan a la obra de Schmitt con la seguridad de que todo lo que dice no es sino una coartada para defender el régimen nazi (Zarka, quizá sea el más notable de estos reverendos laicos). Molina también critica por esta falta de criterio académico la reciente publicación de la habitualmente muy seria editorial Trotta, *La palabra de Behemoth*. Molina señala que la monografía de R. Capderrich es 'marañosa e ideológica', que desconoce la lengua alemana y las fuentes de la época del propio Schmitt. Al fin y al cabo, un desastre. Más grave de lo normal, si tenemos en cuenta que esta obra es la publicación de una tesis doctoral, que tuvo que aprobar un examen. La reseña de Molina sirve para aclararse sobre los tergiversadores derroteros por los que camina parte de la bibliografía más *cool*.

En una reseña ya publicada sobre este interesante libro, Pablo Molina comentaba que más valdría a la derecha española dirigir su mirada sobre la obra de este pensador. Con estas lecturas, quizá recuperaría el tono intelectual que falta a su discurso. Suscribo el juicio de la falta de musculatura de los políticos y los proyectos de la derecha española; sin embargo, no comparto el diagnóstico. En un ambiente cultural y político, en el que la derecha se ha quedado totalmente obnubilada por lo liberal, la lectura de Schmitt bien podría traerles una ácida indigestión.

Hay que recordar que gran parte del atractivo, por lo menos retórico, de Schmitt consiste en un despiadado examen de lo liberal, como en esta propia obra analizaba Maschke. Ciertamente, admira a Tocqueville, pero más por lo que tiene de liberal escéptico (sentimientos aristocráticos y cierto gusto por la predicción catastrofista) que por lo canónico. Por eso, mejor que la derecha profesional se inmiscuya en el estudio constante del propio Tocqueville y Constant para que no se confunda y cuando algunos llamen liberal a Rawls, ellos sepan decir que no.

Este libro se recomienda vivamente a todo aquel que quiera introducirse en el estudio de Carl Schmitt así como a quien desee conocer el sólido y atrevido pensamiento conservador y derechas que hay más allá de lo liberal. La complejidad y los conflictos que el siglo XX nos legó deben recordarnos que un planteamiento optimista no resulta sino un acicate de muchos de esos problemas. El pensamiento de Schmitt puede servirnos como guía para adentrarnos en los recovecos del mundo político del siglo XX y XXI.

Tres motivos en el antiliberalismo de Carl Schmitt

Günter Maschke

La polémica contra el liberalismo atraviesa toda la obra de Carl Schmitt. En esta contribución me limitaré a poner de manifiesto tres motivos en el antiliberalismo del jurista alemán, en ocasiones preteridos e, incluso, falseados. Pero antes que nada debo mencionar cuatro aspectos muy próximos a mi tema, de los que no puedo ocuparme aquí.

En primer lugar, la discusión sobre el antiliberalismo schmittiano como crítica al Estado de derecho burgués, es decir, la movilización del decisionismo contra el normativismo y el positivismo jurídicos. Tampoco entraré en la fuete contraposición schmittiana entre liberalismo y democracia; la misma, que ya desempeñaba un papel significativo en Marx, es utilizada aún hoy por la izquierda para demostrar el carácter antidemocrático del moderno parlamentarismo (Lenk, 1973). En tercer lugar, las opiniones de numerosos autores de izquierda, para los cuales el antiliberalismo de Schmitt es secundario, interesándole a éste principalmente la lucha contra el socialismo y el proletariado revolucionario, razón por la cual tanto Schmitt como Donoso Cortés querían arrinconar el liberalismo para tener el terreno franqueado. (Seifert, J., 1985). En cuarto lugar, no quiero suscitar la cuestión de si el propio Schmitt ha sido un liberal, un liberal desde luego en el límite. Así pues, se prescinde del hccho de que su polémica sigue estando vinculada al propio objeto y por ello a las transformaciones y oscilaciones de este último (Haas, W, 1932), hay que reconocer que ni el estado de excepción ni la dictadura (comisaria), tampoco el cesarismo, son en esencia liberales. Estos pueden suminstrar la *ultima ratio* de un sistema liberal en cuyo centro se sitúa la seguridad de la propiedad burguesa. Es digno de consideración el hecho de que los críticos nacionalsocialistas de Schmitt interpretaron su intervención a favor del sistema presidencialista como un intento favorable al "Estado autoritario (*Machtstaat)* liberal", que pretendía enmascarar un Estado "autoritario" impuro y creía que "un pueblo puede ser gobernado también sin una idea del Estado, con medios puramente exteriores (Koellreutter, O, 1934). Este Estado defendía la forma de la democracia liberal, pero eliminaba el parlamento y "vivía" de la aplicación del demonindado parágrafo de la dictadura, el art. 48 de la Constitución de Weimar. En parte, los críticos nacionalsocialistas de Schmitt no vieron en el mismo fascismo italiano otra cosa que una forma de ese "Estado autoritario liberal", mientras que consideraban su propio sistema como efectivamente novedoso.

Presento ahora, sucintamente, los tres motivos de Schmitt que después se desarrollan con algún detalle:

1. *El motivo meta-político, teológico.* Todas las reflexiones políticas y teórico-políticas de Schmitt están teológicamente fundadas y preordenadas. Las luchas del mundo real son expresiones y reproducciones de contraposiciones fecundas, y esto pone de manifiesto, frecuentemente, la agudeza de la crítica de Schmitt: en la base de toda la política nos topamos siempre con la teología, y no sólo en el sentido de la analogía. El antiliberalismo de Schmitt permanece radicado en su catolicismo, y éste se alimenta de tres fuentes: de la filosofía política contrarrevolucionaria de José de Maistre, Luis de Bonald y Juan Donoso Cortés; de la polémica antiliberal del Papa Pío XI y su *Syllabus* de 1864, que estableció las bases para una tradición duradera y, finalmente, del *Renouveau catholique* francés y alemán de principios del nuevo siglo. Este catolicismo está impregnado de una afilada crítica de la modernidad que encuentra en el liberalismo del siglo XIX su expresión más significativa. Las palabras clave son: secularización, autoinvestidura por parte del hombre, negación del pecado original y satanismo, según lo cual el hombre es bueno o al menos

perfectible, y que gracias a la razón autónoma, removedora de los obstáculos, podrá reunir libertad y felicidad. Las consecuencias de este pensamiento llevan, según Schmitt, a la disolución del mundo en un nihilista, puro y simple "siempre-más-lejos", en la confianza en la economía y en la técnica, en la moral humanitaria y en la discusión, cosas con las que poder evitar decisiones claras desde un punto de vista político y orgullosas desde un punto de vista ético, para arribar finalmente al caos y la guerra civil.

2. *El motivo de política interior, referido a la situación de Weimar*. El interés se centra aquí en el antiparlamentarismo de Schmitt, expresamente tematizado en el escrito *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1990). A decir verdad, este escrito no es una crítica antiliberal, sino una crítica al parlamentarismo del siglo XX, o sea, al moderno Estado de partidos. Este último es, efectivamente, una consecuencia del liberalismo clásico, pero también una negación de sus propios imperativos, de los que Schmitt se sirve como modelo. Precisamente, el recurso a un liberalismo fiel a sus propios fundamentos le permitió a Schmitt, desde el primer momento, su más famosa y aguda polémica. En efecto, la crítica de Schmitt al pluralismo, que no debe separarse de su ataque al parlamentarismo, es antiliberal, pero es necesario que los dos aspectos sean diferenciados. De todo ello se ocupó en 1932 con *Der Begriff des Politischen,* pero especialmente en *Der Hûter der Verfassung.*

3. *El motivo de política exterior e internacional.* Este viene formulado en el ámbito de la lucha de Schmitt contra Ginebra y Versalles y me parece que es el motivo más significativo dentro de su antiliberalismo La Sociedad de Naciones y el *Diktat* de Versalles significaron la opresión de los alemanes mediante la dominación espiritual, la sugestión moral, la represalia económica y una pretendida acción pacífica (la ocupación de Renania). Este conjunto de métodos constituye las *Völkerrechtliche Formen des modernen Imperialismus,* métodos genuinamente liberales según Schmitt, que ocultan lo "político", conducen a la criminalización del enemigo y crean una insostenible situación de vacío entre guerra y paz. Dado que el imperialismo de las potencias vencedoras se sirve de tales métodos liberales, el vencido no podrá obtener nada con métodos liberales. Schmitt se opone a Weimar puesto que Weimar no "ataca" a Ginebra y Versalles. Weimar no ataca en razón de la sumisión a las medidas de los vencedores. Así pues, la crítica de Weimar, continuamente representada como el centro del pensamiento schmittiano, "en sí misma" resulta secundaria. La actualidad del motivo de política exterior es evidente si se tienen en cuenta las vinculaciones de Alemania con alianzas económicas y militares. Por esa razón apenas si se publican los textos de Schmitt sobre esta materia, sobre la que, por otro lado, tampoco se ha desarrollado una efectiva discusión.

1, El catolicismo y la crítica de la época

Al principio fue el pecado original e inmediatamente después Caín asesinó a su hermano Abel. A diferencia de muchos de sus intérpretes, Schmitt reclama la atención mayormente *en passant* sobre el pecado original: "El dogma teológico fundamental del carácter pecaminoso del mundo y del hombre obliga, igual que la distinción entre amigo y enemigo, a clasificar a los hombres, a "tomar distancia", y hace imposible el optimismo indiscriminado de un concepto del hombre igual para todos. Claro está que en un mundo bueno habitado por hombres buenos gobernaría la paz, la seguridad y la armonía de todos con todos; en él los curas y los teólogos harían tan poca falta como los políticos y estadistas" (Schmitt, 1932-1991).

Dejamos a un lado el asunto de si el enemigo es reconocido o denominado o designado, así como las innumerables inconsistencias y oscuridades del concepto schmittiano de enemigo y enemistad, algo que en sí mismo constituye un tema. Esa discusión desvelaría un conflicto que atraviesa toda la obra. Schmitt no se decide claramente sobre si el hombre es en primer lugar "malo" o sólo "peligroso"; el planteamiento teológico podría aconsejar, no osbstante, el aniquilamiento del enemigo como representante del "mal". Pero si el enemigo es sólo "peligroso",

sustancialmente no hay ningún obstáculo en el camino hacia el liberalismo, cual es el caso del escéptico liberalismo, extraordinariamente autoritario y contrario a los hombres, de un Hobbes. De un modo u otro se clarifica en este punto una importante tesis de Schmitt: la enemistad y su reconocimiento pertenecen a lo "humano", de lo que resultan constitutivos. Su negación y su remoción conducen con seguridad a la inhumanidad y a la barbarie de la guerra discriminadora, a la enemistad total. Sólo el reconocimiento de la enemistad hace posible "ordenar" los esfuerzos con vistas a su limitación.

El significado extremadamente pesimista del pecado original, que Schmitt toma de los contrarrevolucionarios católicos De Maistre, De Bonald y Donoso Cortés, y que claramente se diferencia del concepto trentino, se relaciona estrechamente con una antropología "pesimista", que según Schmitt constituye la base de toda teoría política que pueda tomarse en serio. Schmitt menciona a Maquiavelo, Bossuet. Hobbes, De Maistre, Donoso, Hipólito Taine, también, aunque es oscilante em este punto, a Fichte y Hegel. Habría que añadir a Schmitt autores de tanta influencia como los representates españoles e italianos del "tacitismo", además de Sorel, Maurras, Pareto. A partir de esta "profesión de fe antropológica" (Laufer, h, 1961, se ocupa de esta problemática de manera muy insatisfactoria) se hace evidente la necesidad de autoridad del Estado, así como el rechazo del cuadro optimista, apenas atenuado, del hombre, tal como lo pinta el liberalismo – prescindiendo de ciertas herejías socialdarwinistas. Un primer intérprete de Schmitt, Leo Strauss, escribe: "El liberalismo, escondido y confuso en un mundo de cultura, olvida el fundamento de la cultura, el estado de naturaleza, esto es, la naturaleza humana en su peligrosidd y en su carácter amenazante (Strauss, L, 1932). Por lo que respecta a Schmitt, se trata también de una crítica de la cultura, una cultura, por lo demás, tomada en un sentido más amplio. Si lo "político" desaparece como diferencia entre amigo y enemigo, así como la relativa tensión y *virtú* del hombre, por ejemplo en un Estado mundial pacificado, que sería tan sólo una comunidad a-política de consumo y de producción, entonces "en tal caso lo que habría sería una acepción del mundo, una cultura, una civilización, una economía, una moral, un derecho, un arte, un ocio, etc, químicamente libres de política, pero no habría ya ni política ni Estado". Un mundo sin política sería además un mundo sin seriedad y sin casos de emergencia, un mundo por tanto sin una orgullosa decisión moral; sería un mundo decadente y entrópico. La afirmación de lo "político" es por tanto una afirmación de lo "moral", pero lo moral es desagregado y puesto en peligro por la modernidad liberal. Como unos pocos observadores, Leo Strauss ha reconocido en Schmitt este aspecto moral y ha refutado el rumor vulgar sobre el "cínico inmoral".

Ciertamente, también Strauss ha descuidado el pensamiento que aparece sólo marginalmente en el *Begriff des Politischen*, pero que es susceptible de constituir una guía para las reflexiones schmittianas, pensamiento que el amigo protestante-luterano de Schmitt, Wilhelm Stapel, sintetizó de la manera más clara posible: "Pero, puesto que la oposición entre amigo y enemigo es la imagen de la oposición metafísica entre cielo e infierno; puesto que el primer alejamiento de Dios ha politizado por así decirlo el cielo y, así mismo, la creación se ha dividido en contrarios, la caída y la separación deberían ser canceladas no en el hombre, sino en el mismo Dios. De ahí que todas las tentativas humanas de moralizar la oposición entre amigo y enemigo, de despolitizar el mundo, resultan inútiles. No sólo inútiles, sino también un signo de corrupción: la criatura huída y expulsada que, habiéndose escondido (secularizado) ante Dios y creyendo ahora que no existe Dios alguno, pretende en su soberbia realizar lo que es propio de Dios. Comoquiera que a partir del pecado original no podemos ser ni buenos, ni justos, ni sinceros, ni santos sin la gracia de Dios, desde ese momento no podemos ya ser amigos de todas las criaturas. Quien quiera otra cosa oculta lo "humano", se convierte en un hipócrita metafísico. Queriendo hacerse amigo de todos los hombres, se convierte en enemigo de Dios. La grandeza entre amigo y enemigo es por tanto una parte del pecado

original de la creación. El Estado que separa amigo de enemigos deviene necesariamente pecador. Pero si pretende eliminar la diferencia, con la renuncia o con la autoexaltación, se convierte en doble pecador, pues se atribuye la grandeza de Dios".

Que no se trata de una representación extravagante, sino del todo exacta del trasfondo del pensamiento de Schmitt, se ve ya en una representaciónde la "modernidad" en la que comparece su señor: el Anticristo. "El inquietante encantador recrea el mundo, cambia la faz de la tierra y somete la naturaleza, poniéndola a su servicio; lo de menos son los motivos: satisfacciones de necesidades artificiales, placeres y confort. Los hombres … ven únicamente el efecto fabuloso; la naturaleza aparece superada, comienza la época de la seguridad; se piensa en todo, una previsión inteligente y la conformidad con el programa sustituye a la providencia".

Y en otro lugar dice: "El intelecto se libera de todos los vínculos y corre sin obstáculos detrás del propio racionalismo; su finalidad es conocer la tierra para dominarla. El oro se convierte en dinero, el dinero capital –y aquí se inicia la aterradora carrera del intelecto, que todo lo arrastra en su relativismo".

Schmitt, con grandioso sarcasmo, dice a propósito de estos hombres de la "modernidad": "Querían el cielo sobre la tierra, el cielo como resultado del comercio y de la industria, que efectivamente debe estar aquí sobre la tierra […] No querían Dios alguno del amor y de la gracia, habiendo hecho tanto de extraordinario, ¿por qué no debían "hacer" la Torre de Babel de un cielo terrestre? Las cosas más importantes y últimas estaban en lo sucesivo ya secularizadas. El derecho se había convertido en poder, la felicidad en puro cálculo, la verdad justicia generalmente aceptada, la belleza buen gusto, el cristianismo una organización pacífica. Una mutación y una falsificación general de los valores dominaban los espíritus. Una contraposición sublime entre lo útil y lo nocivo había sustituido a la diferencia entre bueno y malo. La confusión era amarga. Para quien conoce su poder devastador, la tierra parece haberse convertido en una máquina estridente".

Con renovado impulso, Schmitt ha continuado esta crítica de la modernidad secularizada, "liberal", con lo que el acento, por de pronto, recae sobre lo político. En 1922 ponía de manifiesto: "que con la teología desaparece también la moral y con ambas, la idea política, a la vez que se paraliza la decisión política y moral en el paradisíaco aquende, en la vida natural y en la pura "corporalidad" sin problemas. Nada goza hoy de mayor actualidad que la lucha contra la política. Financieros americanos, técnicos industriales, marxistas y revolucionarios, anarcosindicalistas se unen para exigir que acabe el imperio nada objetivo de la política sobre la objetividad de la vida económica. Basta de problemas políticos y sean bienvenidos los temas técnicos de organización, las cuestiones sociológicas y económicas […] En tal manera, que si por un lado la política se sume en la economía, en la técnica y en la organización, cae por el otro en un eterno coloquio sobre generalidades de tipo cultural y filosófico-histórico […] Elúdese en ambos casos el tuétano de la idea política, la decisión moral, tan llena de exigencias".

Esta "modernidad" y su expresión más adecuada, el liberalismo, tienen sus raíces en el compromiso metafísico y sistemático –que no puede confundirse con el compromiso, a menudo evitable, de la política. El compromiso metafísico y sistemático puede conducir ciertamente a una completa corrupción y depravación en el interior de la realidad terrenal, y aquí Schmitt reclama nuevamente la atención sobre Donoso Cortés, que se burla de la burguesía de la monarquía de julio en cuanto *clase discutidora* y dice de sus representantes: si estos se encontraran ante la pregunta: Cristo o Barrabás, pedirían un aplazamiento de la sesión parlamentaria.

Se ve que por lo que respecta a Schmitt se trata esencialmente de la "metafísica liberal" y de su extrema posible consecuencia –en menor medida de un liberalismo político concreto. El principio extremo de un movimiento es para él más significativo de su realidad, con frecuencia divergente. Sin embargo, cuando habla con desprecio del

liberalismo de la monarquía de julio francesa bajo Luis Felipe, en sus políticos y en sus ideólogos, como Guizot, Barante, Royer-Collard, por tanto en un liberalismo que carece de poder ante la crisis y que se caracteriza por la corrupción, por la avidez de dinero, por la fraseología humanitaria […]

En la monarquía de julio de Guizto, que en 1848 se hizo trizas bastante miserablemente, Schmitt ve operantes las fuerzas destructoras del Estado, propiciadas por un liberalismo que pudo individualizar también para la República de Weimar, una república creada y dirigida por liberales. Los mismo que su "modelo francés", el nuevo sistema es incapaz de ofrecer a sus enemigos la guerra civil y salir indemne de ella; su ideología humanitaria le impedía emplear eficientemente la fuerza, de modo que tal sistema se nos ofrece como un reino del caos, de la decadencia y la ruina moral. Todas las peculiaridades de este sistema, proclamadas sin descanso por las falaces esperanzas del iluminismo –saturadas ya de mentiras durante la guerra mundial-, se manifiestan para Schmitt en 1923, año en el que publicó su más enjundiosa crítica al parlamentarismo de Weimar.

2. El motivo de política interior

1923 es el año del *putsch* de Hitler, de la insurrección comunista en la Alemania central y de la entrada de los franceses en Renania y la cuenca del Rhur con la perspectiva de su separación del Reich. Semejante escenario está descrito con bastante claridad en el texto de Schmitt *Situación histórico-intelectual del parlamentarismo de hoy,* en el que alcanza una asombrosa conversión de su técnica, o como estaríamos tentados de decir, de su táctica argumentativa. Si Schmitt, sólo un año antes, en la *Teología política*, había criticado el liberalismo del siglo XIX desde la perspectiva del catolicismo contrarrevolucionario (y con ello tenía a la vista el parlamentarismo de su tiempo); si ello encontró confirmación aún en 1923, en *Catolicismo romano y forma política*, ahora ataca a Weimar utilizando como patrón el liberalismo que poco antes había escarnecido. La ilusión moral del parlamentarismo clásico de la monarquía de julio, que Donoso Cortés, y con él Schmitt, había representado como incapaz de decisión, vil, corrupto y mendaz, consistía en la fe en las argumentaciones racionales, lo que le abocaba a la debilidad y a la guerra civil. Su elemento nuclear, precisamente la fe en la persuasión de hombres independientes mediante una discusión pública racional, constituye un claro ejemplo que pone de manifiesto toda la mezquindad del sistema en su concreción histórica. El estido director de la crítica se mantiene intacto, reprochándose al parlamentarismo de Weimar, utilizando el ideal *à la Guizot*, exactamente lo mismo que antes, tomando a Donoso Cortés, había criticado al sistema de Guizot: la incapacidad para decidir en una época de profundas luchas políticas y sociales.

Prescindiendo del desarrollo de este sorprendente modo de proceder –criticar la realidad utilizando un ideal, de modo que la realidad deviene despreciable y, así mimo, el ideal risible- 1923 fue el año más significativo para el desarrollo del Schmitt teórico. En este año experimentó *in actus* la diferencia amigo-enemigo: el enemigo sobre el propio territorio. La ocupación de Renania fue el gran *shock* de la vida de Schmitt y su famosa fórmula, según la cual la diferencia política auténtica es la que existe entre amigo y enemigo, se puede ya rozar en todos los textos de esta época, antes de que Schmitt la encontrara, hacia 1925/1926, en el tacitista español Álamos de Barrientos: "Lo político es la distinción entre amigo y enemigo".

Según el punto de vista de Schmitt, el moderno parlamento ya no es la sede en la que los representates independientes intentan encontrarse y convencerse utilizando los mejores argumentos –este era el ideal del siglo XIX-, sino más bien el lugar en el que los empleados del partido vinculados a directivas registran decisiones ya adoptadas. En este sistema los partidos no se basan en la libre concurrencia, sino que constituyen aparatos oligárquicos consolidados. En las discusiones no se trata del bien común, sino de los compromisos sobre la base de las constelaciones de poder. Por lo demás, las decisiones realmente importantes no se

adoptan públicamente. En esta crítica hay poco de original, pues repite aproximadamente los argumentos de Gaetano Mosca, Moisei Ostrogorski o Robert Michels. Aún así, esta crítica resulta clarividente, razón por la cual hoy suele ser aprovechada y desarrollada por la izquierda política. La agitación sobre este texto se explica porque todavía hoy sirve como arma, siendo el punto de arranque del "schmittismo de izquierda"; los escritos precedentes, incluidos los de Michels, hace tiempo que se han convertido en materia para especialistas.

La base legitimadora del parlamentarismo, según Schmitt, ha venido a menos; así lo han determinado la desaparición de la fe en la discusión racional y la imposible homogeneidad de intereses de la clase política, algo imposible una vez que han irrumpido en el parlamento nuevos estratos sociales (es el caso del proletariado). Las discusiones sensatas únicamente habían sido posibles donde el censo electoral había garantizado una relativa homogeneidad. La tesis schmittiana se opone principalmente a la objeción de que las instituciones están vivas, incluso si su sustrato espiritual original se ha disuelto. De este funcionalismo sociológico piensa Schmitt: "Si el parlamento pasa de ser una institución de la verdad evidente a un mero medio práctico y técnico, bastará sólo con demostrar *via facti*, ni tan siquiera necesariamente mediante una abierta dictadura, que existen otras posibilidades para que el parlamento toque a su fin". Esta afirmación debe aprobarse *tout court* y la disyuntiva "parlamentarismo-¿qué otra cosa?", por lo demás, es una confirmación de ello; la sustancia espiritual se ha desvanecido y su contenedor se rige en lo sucesivo según una práctica apropiada.

El punto central no es liberalismo o antiliberalismo, sino la cuestión de la unidad nacional y estatal. El parlamento no era ya el lugar de la integración política, donde se reunían los mandatarios del pueblo sobre la base de um completo *bloc des idées incontestables*, sino el campo de batalla del pluralismo que disuelve la nación y el Estado; aquí se encontraban los poderes organizados de la sociedad y penetraban la máquina del Estado. El punto de fuga era la guerra civil. Como acontecía frecuentemente, Schmitt era más claro en textos breves y hasta cierto punto marginales, de lo que creen muchos de sus intérpretes, que se mantienen en el límite de la literatura teórico-constitucional. En 1928, en un desconocido ensayo, *Der bûrgerliche Rechsstaat*, describía como de costumbre el liberalismo, la democracia y el moderno parlamentarismo como superpuestos el uno al otro de manera poco clara: "Toda democracia presupone plena homogeneidad del pueblo. Sólo una unidad de este tipo puede ser portadora de responsabilidad política. Tratándose, como en el Estado actual, de un pueblo agrupado heterogéneamente, la integración de estas masas en la unidad política se convierte en una empresa máxima. El método democrático puro no es un método para la integración de masas heterogéneas. El pueblo moderno constituido en estado sigue dividido en numerosas relaciones desde un punto de vista cultural, social, de clase, de raza, religioso. Debe buscarse por tanto una solución desde fuera de estos métodos políticos democráticos … No existe … políticamente nada más necesario que la toma en consideración de la empresa de la integración del pueblo alemán desde el interior … Así pues, la empresa central, integrar el proletariado en el nuevo Estado, hace comprender la insuficiencia de los métodos del Estado burgués de derecho".

Un pueblo sometido debía encontrar esa unidad a través de la correspondiente autoorganización –sólo así podría determinar al "amigo" y al "enemigo" y aspirar a la liberación nacional, que en la Alemania de Weimar, como régimen liberal, no se podía alcanzar. La transposición de principios liberales a una realidad caracterizada por unos partidos de masas con enormes diferencias ideológicas, sólo podía conducir a la guerra civil y al autolaceramiento de Alemania –al que asistían demasiado complacidas las potencias vencedoras.

Amigo y enemigo es el tema del *Der Begriff des Politischen*. El escrito reúne el análisis ya aludido sobre la situación alemana, con una investigación sobre el *status* óntico del

enemigo y, finalmente, con la crítica de la doctrina pura, ideal-típica, del liberalismo individualista, que en último análisis poco tiene que ver con el parlamentarismo concreto del "Estado-confederación de partidos" de Weimar. Teniendo en cuenta ese escrito, que únicamente pretende "encuadrar un tema incomensurable", podemos imaginar a Schmitt como un pintor que deja en blanco grandes superficies de una tela –sobre la base de numerosos motivos que requieren un tratamiento amplio y que aquí no puede ser efectuado". La tesis principal es que del liberalismo burgués no se deduce teoría política alguna: en el centro está el individuo, en torno a cuya defensa gira la política liberal; de este modo el liberalismo desemboca en una negación de "lo político" y en una actitud práctica de desconfianza hacia la forma del Estado y la unidad política. La división de los poderes se ha convertido en un freno al poder del Estado; los derechos fundamentales no se refieren ni al honor ni a la grandeza de la nación, sino a la libertad o independencia del individuo respecto del Estado; el mismo Estado de derecho conduce al primado de la sociedad civil frente al Estado. Ernst Rudolf Huber, uno de los más eminentes alumnos de Schmitt, quintaesenció la constitución de Weimar en "la unificación de formas extranjeras y vicios propios". La fórmula aparece con frecuencia en los escritos de Huber. No existe, según Schmitt, una política liberal, sino siempre y únicamente una "crítica liberal de la política", y ésta se ocupa de los obstáculos, de los equilibrios, válvulas de escape, compromisos. Ello conduce a que el liberalismo se adhiera a las más diversas coaliciones y alianzas con otras fuerzas políticas, de modo que el cuadro relativo de conjunto siempre es poco claro y ambiguo desde el punto de vista histórico. Resulta evidente que Schmitt tiene aquí ante los ojos, particularmente, la tragedia, mejor, la tragicomedia del liberalismo alemán. El individuo es siempre constitutivo y el Estado significa aquí no más que la garantía de la libertad arbitraria de aquel. El resultado es una serie de despolitizaciones y neutralizaciones, al final de las cuales se llega al terreno de la técnica, supuestamente neutral. Pero esto –y aquí Schmitt aprecia el desafío del bolchevismo – se convierte rápida y nuevamente en terreno para una nueva línea amigo-enemigo, como en otro tiempo lo fue la teología.

En otras palabras: "lo político" está verdaderamente en todo –en completa analogía con el peligro según Clausewitz. Cualquier sector de la actividad y el pensamiento humanos puede devenir político; no existe, como cree el liberalismo, un espacio político al lado de otros sectores, sino que todo puede devenir el punto de partida de aquel. Así las cosas, esto debería ser monopolizado abiertamente en una única posición, sin los trucos de los innumerables poderes sociales indirectos que fingen ser los mandatarios, tan sólo, de intereses económicos, culturales, espirituales y religiosos. La obra de Schmitt es impensable sin esta búsqueda moral de un poder y de una autoridad abiertos. El liberalismo consecuente, que en el moderno sistema parlamentario desarrolla de manera más intensa los propios efectos dañosos, produce los siguientes resultados:

"Conviene no olvidar que estos conceptos liberales se mueven siempre típicamente entre la ética (espiritualidad) y la economía (los negocios) e intenta, desde estos dos polos, aniquilar lo político como esfera de la "violencia invasora". El concepto de Estado de derecho, entiéndase, del "derecho privado", sirve en esto de palanca, mientras que el de la propiedad privada constituye el centro del globo cuyos polos –ética y economía- no son sino las irradiaciones contrapuestas de ese centro. El *pathos* ético y la objetividad económica materialista se unen en toda expresión típicamente liberal y confieren un rostro diferente a cada concepto político. Así, el concepto político de la *lucha* se transforma en el pensamiento liberal, por el lado económico, en *competencia*, y por el otro, el lado *espiritual*, en *discusión*. En lugar de la distinción clara entre los dos estados opuestos de "guerra" y "paz", aparece aquí la dinámica de la *competencia eterna* y de la *eterna discusión*. El *Estado* se transforma en *sociedad:* del lado ético espiritual, como representación ideológico-

económica de un sistema unitario de *producción y tráfico*. La *voluntad* lógica y natural de rechazar al enemigo, dada dentro de la situación de lucha, se convierte en la construcción racional de un *ideal o programa* social, en una *tendencia* o un *cálculo* económico. El *pueblo* como unidad política se convierte, por un lado, en *público* interesado culturalmente, por el otro en *personal laboral o empresarial* y en *masa de consumidores*. *Dominio y poder* se convierten en *propaganda y manipulación de masas,* por lo que se refiere al aspecto económico".

También en este famoso párrafo se ve que Schmitt no se ocupa tanto del liberalismo concreto, siquiera organizado bajo la forma de un partido, o de la crítica marginal de los derechos fundamentales que podríamos clasificar como "típicamente liberales" –crítica de la que trató en otros trabajos-, como de la crítica de la forma generalizada de la mentalidad liberal *tout court*. Esta "mentalidad", con reminiscencias de la doctrina liberal clásica, estaba proyectada en el interior de Weimar. Con Weimar el liberalismo alcanzó un envilecimiento profundo, cuasicongénito. Cuando los partidos liberales de Weimar fueron puestos contra la pared, Schmitt no perdió de vista que Weimar era una fundación liberal. Eso significa que Weimar, hechura de la derrota, tiene dentro de sí la capitulación del enemigo. […]

El liberalismo era, no sólo para la derecha, sinónimo de cháchara parlamentaria, de traición nacional, de degeneración plutocrática, de ilusionismo pacifista de la burguesía mundial; de fe sentimental en la santidad de los contratos, incluso si estos eran injustos, Una doctrina, en suma, de señores trasnochados. El mito ostentado por la burguesía liberal desempeña en Schmitt un gran papel. Al menos de palabra, Schmitt se mostraba satisfecho por el susto que los bolcheviques le habían dado a ese tipo de gente. El diagnóstico del odio burgués hacia sí mismo no es inexacto. Resulta decisivo empero que Schmitt admita, sin desarrollar la tesis, que los alemanes tomaron en serio los principios. El principio liberal, que se forma para él en el moderno parlamentarismo de una manera destructiva, resulta del todo contraproducente para un pueblo vencido. "Según la conocida frase de Spengler, la constitución de Weimar es el traje inglés confeccionado que el Reich alemán ha recibido en 1919". […]

La introducción del demoliberalismo occidental no significó para Schmitt sólo el efectivo sometimiento al enemigo, sino algo mucho peor: la sumisión espiritual. La creencia en las fórmulas humanitarias, la despolitización liberal de que fue víctima y la claudicación ante las sugestiones morales de los vencedores constituía, para una Alemania caída, la mejor garantía de que no podría escapar a las consecuencias de lo político: "Porque un pueblo haya perdido la fuerza o voluntad de sostenerse en la esfera de lo política no va a desaparecer lo político del mundo. Lo único que desaparecerá en ese caso es un pueblo débil" –ésta es especialmente, tal vez, la frase clave de la obra schmittiana. El sojuzgado pueblo alemán debía recobrar el coraje y la fuerza de un lúcido pensamiento político; no es casual por ello que Schmitt llamara especialmente la atención sobre la reactualización de Maquiavelo en Fichte y Clausewitz: "Era importante defenderse de un enemigo en expansión con una ideología humanitaria". En la ideología humanitaria que oculta "lo político", según la convicción de schmitt, regresa forzado lo "político", dispuesto para las discriminaciones y para las calificaciones *hors-la-loi*. Con lo que estamos en el tercer motivo de Schmitt.

3. El motivo de política exterior e internacional

Presagiado en los escritos sobre la cuestión renana, reforzado en el *Der Begriff des Politischen* de 1927, este motivo encuentra el adecuado y acaso más impresionante tratamiento en 1932, en el ensalyo *Vökerrechtliche Formen des modernen Imperialismus*. La lucha contra la ideología humanitaria de un imperialismo que únicamente conoce normas, pero no un Nomos, es siempre, además una lucha por la humanidad, pues sólo el abierto reconocimiento del enemigo y de la enemistad puede mantener la guerra "en forma". Únicamente este reconcimiento de "lo político" hace posible la paz. Al mismo se

opone la ya mencionada polaridad entre *pathos* ético y cálculo económico. Así escribe Schmitt en 1927: "En el artículo … se obliga al Reich alemán a reconocer su responsabilidad sobre el conjunto de los daños y pérdidas ocasionadas por la guerra, con lo cual se establece la base para un juicio de valor jurídico y moral.. Se eluden conceptos políticos como el de las anexiones; el desgajamiento de Alsacia y Lorena se califica de desanexión, esto, es de reparación de una injusticia. La entrega de teritorios polacos y daneses se pone al servicio de la exigencia ideal del principio de nacionalidad; el despojamiento de las colonias se proclama incluso como una obra dictada por un humanismo desinteresado … Resultado: que semejante pacto no estaba en condiciones de hacer realidd un concepto político como el de "paz", lo que obligó una y otra vez a nuevos tratados de paz "verdaderos" … la serie aún no ha concluido".

El imperialismo liberal, ético-económico de Ginebra y Versalles, acompañado de violentas difamaciones de la fuerza y de la guerra, no era belicoso según su terminología. Este imperialismo economicista podía organizar bloqueos del crédito y de las materias primas y gestionar quiebras monetarias, y también tenía fuerza para declarar que todo eso eran instrumentos no-políticos. El país que aspirara a librarse con la fuerza de tales ataques sería difamado por su "poder extraeconómico" y acusado de atavismo legitimándose así todas la represalias. Así pues, el estatuto de la Sociedad de Naciones preveía bloqueos de alimentos hasta la hambruna. Se desarrolló un vocabulario absolutamente pacifista, que hablaba tan sólo de "sanciones", "acciones de policía", "pacificaciones", "medidas de garantía de la paz" y otros términos similares. Se desarrollaron numerosas formas (aún hoy vigentes) de control, de intervención, también de represión con la fueza, que nada tienen que ver con la clara distinción guerra-paz-con lo que no se cuestionaba la impotencia efectiva y frecuente de Ginebra.

Como si se tratara de la política interna de un Estado, Schmitt se refiere también aquí a la *potestas indirecta*, a una competencia y una responsabilidad claras, a una forma política bien definida, a la palmaria diferencia entre guerra y paz. Su crítica, a menudo expresa, a los Estados Unidos de América se rebelaba contra el hecho de que este país desdeñara ser miembro de la sociedad de Ginebra y, al mismo tiempo, la manipulara por medio de los "vasallos" que allí había colocado y valiéndose de su condición de país acreedor.

Resultado: lo mismo que le sucede al liberalismo cuando no es contenido por preliberales y autoritarios, la preponderancia de los innumerables poderes indirectos –que significa que la "sociedad" está siempre por encima del Estado- disgrega el Estado; así mismo, los métodos indirectos arruinan el derecho internacional, intensificándose la enemistad, por un lado con su negación y por otro discriminando al enemigo. Schmitt, forzando la lógica de las consecuencias, discurre sobre el punto extremo; reparaba en la posibilidad de un pensamiento capaz de reconocer la "esencia", en el cual se piensa más allá, como siempre con una lógica consecuencialista bastante forzada, en la extrema posibilidad de un pensamiento en el cual se pueda individuar la "esencia" de la cuestión –análogo significado tiene el estado de excepción en sus primeros escritos, a partir del cual es pensado "lo político". Ciertamente, esta extrema posibilidad había devenido en realidad en gran medida. Schmitt describió en 1932 los errores del Pacto Kellog, mediante el cual debía "ser proscrita la guerra". […]

El "adversario", así lo sintetiza Schmitt, "ya no se llama enemigo, pero en su condición de estorbo y ruptura de la paz se los declara *hors-la-loi y hors-l´humanité;* cualquier guerra iniciada para la conservación o ampliación de una posición de poder eocnómico irá precedida de una oferta propagandística capaz de convertirla en "cruzada" y en la "última guerra de la humanidad". S lo que exige la polaridad de ética y economía. En otras palabras, una ideología que sostiene el primado del individuo sobre el Estado, transformándose en medida creciente en un sostenedor de los poderes de la sociedad que han conquistado la máquina del Estado; una

ideología cuyo núcleo se convierte en el punto de partida de un nuevo colectivismo", tiene como consecuencia que los Leviatanes del Derecho internacional europeo ya no se hallan frente a frente, sino que son sustituidos por partidos estatales de una guerra civil undial. La pretensión universalista e intervencionista de los principios demoliberales, en paralelo con el imperialismo economicista, que ve las propias aspiraciones expansionistas como "naturales", no puede dejar espacio geográfico a los Nomos particulares y a los principios relativos, sino que transforma la tierra en el campo de batalla de su intervención. Esto se hace más claro que en otros lugares en el pensamiento-*crusade* de la superpotencia "liberal", los Estados Unidos, en el *to saved the world for democracy*. Pero aquí las palabras-clave son "concepto discriminante de guerra" o "gran espacio contra universalismo", lo que nos conduce ya hacia un tema nuevo.

He tratado de mostrar el trasfondo intelectual y el contexto político real del antiliberalismo schmittiano. No puede negarse que su antiliberalismo resulta tan variado y no-sistemático como el "liberalismo". Para quien contempla el antiliberalismo schmittiano sólo en relación con el parlamentarismo de Weimar, "Bonn (hoy Berlín) no es Weimar". Decir que Bonn no es Weimar es ignorar la nueva Ginebra y la nueva Versalles –en realidad Bonn es casi Weimar, del mismo modo que una prisión sigue siendo una prisión aunque su interior sea confortable y más segura. Quien no aprecia la continuidad entre la política extranjera y el derecho internacional e ignora el ímpetu nacional-revolucionario de Schmitt, se arriesga a reducir todo su pensamiento a una especie de furor antiliberal. Este tipo de manipulaciones son frecuentes.

Si en términos generales queremos dar respuesta a la interregoante sobre los supuestos del antiliberalismo de Schmitt, puede decirse que, en la perspectiva de la mentalidad o visión del mundo, su antiliberalismo está enraizado en el catolicismo; desde un punto de vista jurídico en el decisionismo; políticamente en el estatalismo (*Etatismus*) y socialmente en el ideal de una nación unida. En relación con estos intentos de definición debemos pensar en los innumerables puntos de ruptura, si no en las innumerables contradicciones y posibilidades de combinaciones –también en la misma obra schmittiana- de tales "ismos". En el desarrollo de su vasta obra, el concepto schmittiano de liberalismo se hace con frecuencia tan oscuro como el que se construye en la realidad misma. Siempre se encuentra sin embargo la mencionada polaridad entre ética y economía. Si se acepta ésta como típicamente liberal, en ella encontramos la unidad del antiliberalismo schmittiano. Su punto de partida está seguramente más allá de "lo político": *au fond de notre politique nous trouvions la thêolgie.*



Crítica de Carl Schmitt al liberalismo

Luis R. Oro Tapia

Introducción

El jurista y pensador político alemán Carl Schmitt (1888-1985) nunca escribió un tratado o un artículo monográfico en que abordara de manera sistemática sus críticas al liberalismo. Sus reflexiones en torno al liberalismo están confusamente desperdigadas en su copiosa obra. El tratar de espigar dichas reflexiones no es tarea fácil. En primer lugar, porque rara vez anuncia cuando va a desplegar o insinuar sus críticas. En segundo lugar, no está en modo alguno claro a qué tipo o a qué rama genealógica del liberalismo está impugnando, pero lo que sí es evidente es que en sus escritos están ausentes los pensadores liberales de la segunda mitad del siglo veinte. En tercer lugar, Schmitt no es un pensador sistemático; tiene, especialmente en sus ensayos políticos, cierto matiz de polemista ocasional y ciertos visos de sofista, en cuanto en algunos de sus escritos utiliza un argumento para atacar y en otros utiliza el mismo argumento para defender una causa que a él le interesa.

Entonces, ¿cómo identificar cuál es la crítica de Carl Schmitt al liberalismo? En mi opinión, tal problema se puede solucionar en parte formulando otra pregunta: ¿cuáles son las características comunes, no obstante su diversidad, de las diferentes corrientes del liberalismo? Creo que la numerosa y heterogénea familia liberal coincide en los siguientes aspectos: en la necesidad de instituir un Estado de Derecho; en la defensa de la libertad individual; en la restricción del uso de la fuerza como instrumento de la política exterior de los Estados, y en la concepción optimista de la naturaleza humana que subyace, con diferentes énfasis, en las diversas corrientes del liberalismo. A estos cuatro aspectos señalados hay que agregar —como quinto punto— el parlamentarismo, que fue el régimen predominante en Europa central y occidental durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, que es el período que corresponde a la formación intelectual de Schmitt y que es precisamente frente al cual él reacciona de manera crítica.

En este trabajo abordaré la manera en que fueron tratados dichos aspectos en algunos escritos del referido autor, correspondientes al período de entreguerras. Como método de trabajo trataré de fundamentar cada una de las afirmaciones que realice respecto de sus planteamientos en sus propios escritos. Por eso, constantemente utilizaré el pie de página para dar las referencias precisas en las que mi análisis se sustenta.

Crítica al Estado de Derecho

Para comprender la crítica que realiza Carl Schmitt a esta idea emblemática del liberalismo, previamente hay que explicar el concepto de *decisión*. Este concepto, a su vez, remite a tres ideas que le anteceden: las de normalidad, excepción y soberanía. Explicaré cada una de ellas por separado, después esbozaré la noción de Estado de Derecho y, finalmente, las críticas que Schmitt le formula.

¿Qué es la normalidad? Es la plena vigencia del Estado de Derecho y en general de cualquier orden jurídico. Ello supone, desde el punto de vista legal, el funcionamiento normal de las instituciones, y, desde el punto de vista empírico, la existencia de paz interna y externa. La normalidad implica la observancia de la legalidad y una sociedad en la que impera el orden, en cuanto ella funciona de acuerdo a lo que las leyes prescriben. En efecto, la vigencia de las normas supone una situación de normalidad. Entonces, la normalidad implica la existencia de un orden concreto que funciona regularmente, en cuanto se ajusta a la realidad prevista por las normas.

¿Qué es lo excepcional? El caso excepcional es aquella eventualidad o contingencia que no está descrita ni prevista por el orden jurídico vigente y que puede definirse como un caso de necesidad extrema, de peligro para la existencia del Estado o algo semejante. Puesto que el caso excepcional es un evento no previsto en el ordenamiento constitucional, no

se le debe confundir con el estado de sitio ni otra figura jurídica similar. Se trata de situaciones o casos no tipificados por el orden jurídico vigente. No toda facultad extraordinaria ni cualquier medida policíaca o decreto de emergencia equivalen automáticamente a un estado de excepción, puesto que ellos generalmente están previstos en los ordenamientos constitucionales. Entonces, el caso excepcional se presenta cuando no existen normas para resolver un conflicto o bien cuando éstas existen, pero son conculcadas por los contendientes.

Para que una situación sea calificada de excepcional, no basta con que se presente un caso no previsto por el ordenamiento institucional. Además es necesario que se dé en un contexto de una lucha por el poder de tal magnitud que sea capaz de agrupar a los oponentes en amigos y enemigos. En un contexto de tal índole, la solución que se proponga al caso no contemplado por la legalidad difícilmente puede ser aceptada sin más, o sea pasivamente, por los afectados. El caso excepcional se da en un contexto de juego de suma cero, en cuanto la intensidad del conflicto impide a los antagonistas llegar a una solución negociada o de consenso.

En tales casos, que generalmente son de conflicto extremo, surge la siguiente interrogante: ¿quién dispone de las facultades no regladas constitucionalmente, es decir, quién es competente cuando el orden jurídico no resuelve el problema de la competencia? En casos así, la Constitución a lo más puede indicar quien tiene permitido actuar, pero no quien debe tomar la decisión. Sólo en estas circunstancias cobra actualidad la pregunta acerca del sujeto de la soberanía y la interrogante por el concepto mismo de soberanía. La respuesta de Schmitt es perentoria: soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción. Por cierto, el soberano decide si existe el caso de excepción extrema y también lo que debe hacerse para remediarlo. Entonces, soberano es aquel que decide inapelablemente en caso de conflicto extremo y su decisión tiene por finalidad inmediata terminar con el desorden, frente a lo cual tiene dos opciones: restaurar el orden que ha sido quebrantado o bien crear uno completamente nuevo.

Desde el punto vista jurídico político el caso excepcional es aquel que escapa a toda determinación normativa, puesto que no se puede resolver por la vía legal. Pero, por otra parte, pone al descubierto en toda su pureza el momento específicamente político, en cuanto queda en evidencia la manera como se instaura el orden jurídico a través de una *decisión,* de un golpe de timón que se sustenta solamente en la voluntad de poder desnuda. Así, la situación excepcional tiene un carácter fundacional, porque instituye un orden y configura las circunstancias dentro de las cuales van a tener validez los preceptos jurídicos de reciente creación.

¿Qué se entiende por decisión? La decisión soberana es extrajurídica, puesto que se libera de todas las trabas normativas y se torna absoluta, en cuanto no obedece a ningún tipo de patrón legal preestablecido. Ante "un caso excepcional, el Estado suspende el derecho en virtud del derecho a la propia conservación". Por el contrario, en los casos normales cabe reducir al mínimo el elemento autónomo de la decisión, es decir, la posibilidad de tomar una resolución al margen del orden jurídico.

Así, la autoridad demuestra que para crear derecho no necesita tener derecho; dicho en palabras de Hobbes: *auctoritas, non veritas facit legem*. La decisión soberana "no se explica jurídicamente ni desde una norma, ni desde un orden concreto, ni encuadra en un orden concreto. Sólo la decisión funda tanto la norma como el orden. La decisión soberana es el principio absoluto y el principio no es otra cosa que la decisión soberana". En efecto, soberano es quien crea el orden político y legal a partir de una situación ilegal.

El Estado de Derecho tiene su origen en una decisión, pero una vez que la decisión ha producido la norma, ésta también impone sus exigencias al legislador, por tanto, el legislador queda sometido a la legalidad que él mismo ha instituido. El creador —vale decir, el legislador— queda sometido a su propia creación, a las reglas que él mismo ha dictado. El poder constituyente queda así enjaulado en su propia producción normativa. En efecto, la

norma una vez dictada, debe valer también frente a la voluntad del que la ha impuesto; si no, no se podría conseguir la ordenación y estabilización de las relaciones de poder en el espacio que el Estado controla. Así, el objetivo del legislador14 que instaura el Estado de Derecho es que su decisión siga valiendo de modo fijo e inquebrantable como norma, por tanto, el legislador estatal también se somete a la ley por él puesta y a su interpretación. Éste es el único sistema de gobierno considerado Estado de Derecho, aunque en realidad sea un estado legal lo que se defiende, en cuanto se coloca el interés de la seguridad jurídica por sobre la justicia .

Cuando Carl Schmitt emplea la expresión *Estado de Derecho* lo hace teniendo presente el significado que otorga a tal expresión Anschütz, quien lo define como "un Estado que se halla totalmente bajo el signo del derecho, cuya voluntad suprema no se llama *Rex* sino *Lex;* una comunidad en la que las relaciones entre los individuos, no solamente entre sí, sino sobre todo con el poder estatal, se determina a través de los preceptos legales; en el que entre gobernantes y gobernados todo sucede según el derecho y no según el *tel est notre plaisir* de los gobernantes. El orden jurídico debe mantenerse inviolable y la ley debe aparecer como un poder que está ordenado por encima de la voluntad tanto de los gobernados como de las personas que gobiernan".

Carl Schmitt emplea de manera intercambiable las expresiones Estado de Derecho y Estado Legislativo. ¿Qué quiere significar con la expresión Estado Legislativo? Para Schmitt es aquel que está regido por normas impersonales, generales y predeterminadas y en él la elaboración de la ley y la aplicación de ella corresponden a diferentes órganos del Estado. Ésta es la definición —concluye Schmitt— de lo que hasta ahora se ha llamado Estado de Derecho. En definitiva, en el Estado de Derecho las competencias del poder estatal están fijadas por la ley positiva y sus atribuciones están claramente delimitadas y predeterminadas, por tanto, sus actos son impersonales, objetivos y previsibles.

Pero puesto que una ley no puede aplicarse o ejecutarse a sí misma y no puede ni interpretarse, ni definirse, ni sancionarse; tampoco puede por sí sola nombrar o designar a las personas concretas que deben aplicarla e interpretarla. En efecto, "ninguna norma, ni superior ni inferior, se interpreta y aplica, se protege o salvaguarda por sí misma; y tampoco hay —si no se quiere entrar en metáforas o alegorías— ninguna jerarquía de normas, sino tan sólo una jerarquía de hombres e instancias en concreto". Así, tras la aparente despersonalización de la ley y de la frialdad del imperio del derecho sigue operando desde las penumbras la voluntad humana y sus respetivas valoraciones e intereses.

Desde el punto de vista meramente formal, y sin querer trascender a éste, el Estado de Derecho no sería otra cosa que "un aparato de aplicación de normas, para el uso del cual se precisa, más que una formación jurídica, un conveniente aprendizaje técnico de un buen guardagujas". Por supuesto que tal habilidad reviste caracteres de virtud cuando impera la normalidad, esto es, la regularidad del orden administrativo y judicial. Pero ¿qué sucede en tiempos de crisis?

El Estado de Derecho parte, generalmente, del supuesto de que impera la paz social y la concordia política interna y son, precisamente, tales condiciones óptimas las que le permiten aplicar sus normas sin riesgo de desobediencia ni de impugnación. Tales supuestos no son utópicos, más bien son insólitos. En efecto, la experiencia histórica demuestra que en los momentos de crisis, cuando la pugna entre los antagonistas alcanza el umbral de la hostilidad, los sujetos involucrados en un diferendo impugnan la legalidad vigente, la legitimidad de los veredictos y las intenciones de los jueces.

La doctrina del Estado de Derecho niega el caso excepcional, porque concibe al orden jurídico como un sistema de reglas autosuficiente que puede resolver todos los problemas a partir de las normas. A este supuesto se le puede objetar que, por muy previsor que sea el legislador, siempre existe la

posibilidad de que se presenten situaciones que escapen al ordenamiento normativo.

Desde el punto de vista formal, en síntesis, el Estado de Derecho "se caracteriza por poner en un lado la norma y en otro lado, y separado de ella, la ejecución de la norma. De ahí nace su peculiar sistema de legalidad, del que puede decirse con cierta justificación que en él no mandan hombres ni autoridades, ni acaso tampoco los cuerpos legislativos, sino que tan sólo rigen normas desligadas de ellos". Pero, como ya se explicó, tras él se ocultan las relaciones de poder; por consiguiente, una de las finalidades políticas del Estado de Derecho es intentar disimular o encubrir las auténticas relaciones de poder, bajo la apariencia de la impersonalidad, objetividad y neutralidad de las normas.

Crítica al parlamentarismo o demoliberalismo

El liberalismo propicia la publicidad y transparencia de la actividad política. El demoliberalismo quiso terminar con la política de gabinete y con los secretos de Estado, pero incurrió en dos prácticas análogas: la política de camarillas y el hermetismo del trabajo en comisiones. La burguesía, en su lucha contra la monarquía absoluta, opuso a la doctrina de la *razón de estado* y de los *arcana imperii* el ideal de la transparencia y de la publicidad de los actos de gobierno. Una de las finalidades originarias del parlamento era transparentar, mediante la antorcha de la razón pública y de la libre discusión, la manera como la autoridad gubernamental toma sus resoluciones. Tal motivación tenía por meta superar la política secreta de los príncipes y de los consejos de gabinete. Este nuevo ideal concebía la política de gabinete, ejecutada por unas cuantas personas a puertas cerradas, como algo en sí mismo malvado y, por tanto, la publicidad de la vida política, por el mero hecho de ser tal, como algo bueno y saludable.

Sin embargo, la aspiración de transparencia y publicidad que pregonaba el liberalismo pronto devino en prácticas que negaban dicha expectativa. En efecto, en la Era Liberal las cada vez más pequeñas comisiones de partidos, o de coaliciones de partidos, deciden a puertas cerradas sobre aquello que afecta diariamente la vida de los ciudadanos. Más aún, los parlamentarios no deciden de manera autónoma, sino que deciden como representantes de los intereses del gran capital. Y estos últimos, a su vez, toman sus decisiones en un comité más limitado que afecta, quizás de manera mucho más significativa, la vida cotidiana de millones de personas. De hecho, las decisiones políticas y económicas, de las cuales depende el destino de las personas, no son (si es que alguna vez lo han sido) ni el fiel reflejo de la sensibilidad de la ciudadanía ni del debate público que en torno a ellas se pueda suscitar. Si la política de camarillas y el hermetismo del trabajo en comisiones se han convertido en la negación del discurso normativo liberal, que propiciaba la publicidad y la discusión, es natural que "la fe en la discusión pública tenía que experimentar una terrible desilusión". En efecto, el funcionamiento del sistema demoliberal de gobierno ha resultado ser un fiasco, porque la evolución de la moderna democracia de masas ha convertido el eslogan de la discusión pública en una mera formalidad vacía. Por cierto, la verdadera actividad política no se desarrolla en los debates públicos del pleno, puesto que las decisiones realmente importantes han sido tomadas previamente en las comisiones o "en reuniones secretas de los jefes de los grupos parlamentarios e, incluso, en comisiones no parlamentarias. Así, se origina la derivación y supresión de todas las responsabilidades, con lo que el sistema parlamentario resulta ser, al fin, sólo una mala fachada del dominio de los partidos y de los intereses económicos".

Para Schmitt el Estado demoliberal es incapaz de actuar como unidad de decisión y de acción frente a situaciones límites. El liberalismo frente a un dilema que impele a tomar una determinación rápida queda atónito y elude tomar pronta y resueltamente un curso de acción a seguir. Así, por ejemplo, frente a la pregunta perentoria: *"¿a quién queréis, a Barrabás o a Jesús?"*, la urgencia de la respuesta queda aplazada con el nombramiento de una comisión parlamentaria investigadora que finalmente elude dar una respuesta concluyente. Para Schmitt, la esencia del liberalismo radica en la negociación y la

indecisión permanente, puesto que tiene la expectativa de que en el debate parlamentario el problema se diluya, suspendiéndose así indefinidamente la resolución mediante la discusión eterna.

En el parlamentarismo, el pueblo como unidad orgánica, vale decir como totalidad, no está representado en el parlamento; por consiguiente, el régimen parlamentario no es democrático. Entonces, ¿a quiénes representan los parlamentarios? La respuesta teórica es a la nación, a la comunidad, a un todo orgánico. Sin embargo, en la práctica no es así, porque los parlamentarios representan a partidos políticos, tras los cuales están determinados intereses, y ellos están más preocupados de aumentar o de preservar sus cuotas de poder, que les permiten proteger sus respectivos intereses, que de velar por el bienestar del todo orgánico. Los partidos se relacionan entre sí "como poderosos grupos de poder social y económico, calculando los mutuos intereses y sus posibilidades de alcanzar el poder y llevando a cabo desde esta base fáctica compromisos y coaliciones".

Schmitt afirma que en el parlamento no hay discusión, pero sí negociación y ajuste de intereses entre los partidos que tienen representación parlamentaria. Por tal motivo, Schmitt sostiene que afirmar que los parlamentarios alientan una genuina discusión pública sería faltar a la verdad. La brecha entre el ideal y la realidad es ostensible; en efecto, las relaciones entre los parlamentarios distan mucho del modelo de discusión pública que proponía Bentham. Este teórico del liberalismo sostenía que en el parlamento se encuentran las ideas y el contacto entre ellas hace saltar las chispas de la evidencia. Pero, en la práctica, no hay discusión razonada ni debate público, sino negociaciones de antesala en la que los partidos tienen por principal preocupación la defensa de sus intereses sectoriales y el cálculo estratégico de sus oportunidades para incrementar o conservar sus cuotas de poder.

Entonces, el debate público resulta ser una quimera. En efecto, en vez de prosperar una discusión en la que prevalece la argumentación racional, irrumpe la propaganda que tiene por objetivo seducir la emotividad del electorado. Así, la discusión pública primero es sustituida por la excitación de la sensibilidad e inmediatamente después por la movilización de las pasiones, lo cual se logra a través de afiches, carteles, consignas y otros medios que tienen por finalidad sugestionar a las masas.

¿Por qué el parlamentarismo está en crisis? Dicho en nuestro lenguaje:¿Por qué la democracia liberal está en crisis? ¿Qué explica el desafecto que existe por ella? La democracia liberal como institución ha perdido sus raíces ciudadanas, manteniéndose sólo como un dispositivo formal vacío, como un organismo carente de un *pathos,* que funciona más por inercia y por falta de una mejor opción que por convicción. El languidecimiento del *pathos* del parlamentarismo ha debilitado la identidad existente entre representantes y representados; por consiguiente, el sistema demoliberal deviene, paradojalmente, en un régimen no democrático; concebida la democracia como la entiende Schmitt. ¿Qué es la democracia para Schmitt? Es, simplemente, la identidad que existe entre gobernantes y gobernados; entre la nación y el Estado; entre los seguidores y el líder; entre electores y elegidos, etc.

En las sociedades que poseen regímenes políticos demoliberales el afán de dar satisfacción a los intereses individuales y sectoriales en desmedro de la comunidad ha erosionado la moral pública. Tanto es así que en algunos Estados demoliberales "todos los asuntos públicos se han convertido en objeto de botines y compromisos entre los partidos y sus seguidores y la política, lejos de ser el cometido de una elite [de servidores públicos], ha llegado a ser el negocio, por lo general despreciado, de una, por lo general despreciada, clase", concluye Schmitt.

Crítica al internacionalismo pacifista

El liberalismo aspira a construir una legalidad internacional similar a la vigente al interior de los Estados liberales. Tal legalidad tendría primordialmente dos objetivos: bloquear el uso de la violencia a través de un dispositivo de normas y funcionar como instancia de resolución de conflictos internacionales. La meta es construir una réplica del Estado de Derecho, pero a nivel

internacional. Cuando se estuvo más cerca de plasmar este ideal en la realidad fue en los años inmediatamente posteriores al Tratado de Versalles. De hecho, a principios de la década de 1920 surgió "una actividad jurídica internacional que tenía cierta similitud aparente con la actividad jurídica interior de un Estado. Esto llevaba a la idea falsa de que todo lo que había surgido dentro del Estado en jurisprudencia, métodos procesales y ciencia jurídica, podía aplicarse desde la vida jurídica interior del Estado a la actividad jurídica internacional de los Estados". Por cierto, se intentó reproducir la racionalidad jurídica que imperaba al interior del Estado a las relaciones jurídicas entre los Estados. Pero al igual que en el plano interno cabe preguntarse quién dicta las reglas y en beneficio de quién.

En efecto, en lo que respecta a la construcción de la legalidad internacional también es aplicable la sentencia hobbeseana *"auctoritas, non veritas facit legem",* que tan reiteradamente cita Schmitt. Por consiguiente, la legalidad internacional también sería expresión de las relaciones de poder existentes entre los Estados y dicha legalidad también respondería a determinados intereses y a ella también serían imputables las inconsistencias que posee el Estado de Derecho en el plano interno.

Para un Estado débil que esté imbuido de la ideología liberal "sería una torpeza creer que un pueblo no tiene más que amigos, y un cálculo escandaloso suponer que la falta de resistencia va a conmover al enemigo". En el supuesto que una comunidad políticamente organizada decida renunciar al *ius belli* y a distinguir, por consiguiente, entre amigos y enemigos, ello no implica en modo alguno que se evapore la política y que, acto seguido, se extingan todas las relaciones de poder en el planeta. Nada de eso ocurriría. Por cierto, en la eventualidad de que un pueblo haya perdido la fuerza o la voluntad para sostenerse en la esfera de lo político, no implica en modo alguno que vaya a desaparecer la política del mundo; "lo único que desaparecerá en ese caso será un pueblo débil", concluye Schmitt.

La política, hipotéticamente, llegará a su fin cuando no exista ninguna posibilidad de que se constituya la relación amigo-enemigo; en tal caso la probabilidad de que estalle un conflicto violento sería nula. ¿Será ello factible? Aunque Schmitt no lo hace, sería conveniente preguntarse, junto con Maquiavelo, si la naturaleza humana permite tanta perfección. Para Schmitt, quien tiene una visión hobbeseana de la naturaleza humana, una sociedad universal pacífica, similar al Estado Homogéneo Universal que concibe Fukuyama, es algo imposible. No solamente porque no existirían pueblos que constituyan unidades políticas (en el sentido schmittiano de la expresión), sino porque, además, tampoco habría antagonismos ni grupos hostiles capaces de configurar la relación amigo-enemigo. En última instancia, la política es ineludible, puesto que por naturaleza el hombre es un ser conflictual y es precisamente el antagonismo el que suscita la dinámica de la relación amigo-enemigo.

Pero si se lograra instaurar, como aspira el liberalismo, algo similar al Estado de Derecho en el plano de las relaciones internacionales, ello no implicará en modo alguno la completa eliminación del uso de la fuerza. La coacción física seguirá usándose, pero cambiará la *denominación* del sujeto sobre el cual se aplicará la fuerza y también la *forma* como se justificará su uso. El sujeto ya no será un enemigo, sino que será un criminal, un delincuente, un infractor del orden y de la legalidad internacional. En efecto, él ya no tendrá el *status* de enemigo político, sino que será un delincuente y sobre él se dejará recaer todo el peso de la ley, el que en última instancia se hace efectivo a través de los dispositivos de coacción física que asisten a las normas jurídicas.

Según Schmitt, para la puesta en práctica de tal orden, el liberalismo ha creado todo un arsenal semántico, un nuevo vocabulario, esencialmente pacifista, que "ya no conoce la guerra sino únicamente ejecuciones, sanciones, expediciones de castigo, pacifiaciones, protección de pactos, medidas para garantizar la paz [y] al adversario ya no se llama enemigo,

pero en su condición de estorbo y ruptura de la paz se lo declara *hors-la-loi* y *hors l'humanité*".

Crítica al individualismo

Para el liberalismo la enemistad siempre es un asunto privado, cada sujeto decide individualmente y de manera autónoma quién es su enemigo. A ningún sujeto se le puede imponer un enemigo (privado o público) si él, individual y subjetivamente, no lo acepta como tal. De acuerdo a la doctrina liberal, según Schmitt, el Estado no puede imponerle enemigos al individuo ni exigirle que los combata poniendo en riesgo su propia vida. Pero éste puede morir de manera voluntaria por aquello que a él, individualmente, le plazca. Esto, como todo lo esencial en una sociedad liberal individualista, es desde luego cuestión privada, por tanto, es resolución personal, libre y autónoma, no sometida a ninguna injerencia externa y menos aún a la del Estado. La determinación sobre cómo debe morir no concierne a nadie más que a él como individuo y al respecto toma su personal y libre resolución.

Para el liberalismo no existen enemigos colectivos. Por tal motivo, un Estado que sea liberal a cabalidad no puede disponer abiertamente de la vida de sus ciudadanos. No obstante, históricamente, el Estado es el que decide quién es el enemigo y él es quien determina los medios para combatirlo. Más aún, el Estado en caso extremo puede exigir a sus ciudadanos que den la vida por la comunidad política si fuese necesario. De hecho, una unidad política puede pedir a sus miembros, en caso extremo, que sacrifiquen sus respectivas vidas por el bien de la comunidad. Para el liberalismo "semejante pretensión no es ni asequible ni susceptible de fundamentación". Aceptar tal requerimiento sería un contrasentido, puesto que un individualismo que pusiese en manos ajenas la capacidad de disponer de la propia vida, "no pasaría de ser una palabra vacía, como lo sería igualmente una libertad liberal cuyos contenidos y alcances fuesen determinados por otro distinto del propio ser libre". De acuerdo a la concepción liberal, para el individuo como tal no existe enemigo al que haya que combatir a vida o muerte si él no lo quiere personalmente; obligarle a combatir contra su voluntad sería, desde el punto de vista del individuo, violentar su libertad y su privacidad y disponer de su cuerpo a costa de su conciencia.

Para el liberalismo "no existe programa, ideal, norma ni racionalidad que otorguen el derecho a disponer de la vida física de otras personas [y] no existe objetivo tan racional, ni norma tan elevada, ni programa tan ejemplar, ni legalidad, ni legitimidad alguna que puedan justificar el que determinados hombres se maten entre sí por ellos". Entonces, la destrucción física de la vida humana no tiene justificación posible, a no ser que se produzca una amenaza de tal envergadura sobre la propia vida, en el plano privado, que para conservar su existencia el individuo tenga que recurrir necesariamente a la violencia, por tanto, solamente es excusable dar muerte a otra persona en defensa propia.

Pero como el Estado aún sigue disponiendo del *ius belli,* puede disponer de la existencia física de sus ciudadanos, ordenándoles a éstos, en ciertas circunstancias, dar muerte a determinadas personas en nombre de la seguridad del Estado. Por cierto, el Estado soberano posee el *ius vitae ac necis,* esto es, el derecho sobre la vida y la muerte de sus miembros. El Estado moderno, desde sus inicios, paulatinamente fue expropiando esta prerrogativa a los particulares hasta monopolizarla y en la actualidad es factible que el Estado la enajene a otra entidad como, por ejemplo, un tribunal penal internacional. El debilitamiento de la soberanía estatal en la última década, no implica en modo alguno la extinción de la soberanía. La soberanía puede cambiar de titular, de sede, de morada; así por ejemplo, en la actualidad hay algunos indicios para conjeturar que la soberanía está en tránsito, en cuanto está comenzando a desplazarse, al parecer, desde los Estados a los organismos internacionales. Pero tal migración en modo alguno significa la extinción de ella y menos aún de las relaciones de poder.

En definitiva, el liberalismo se opone a que el Estado disponga abiertamente de la vida de sus miembros en caso de conflicto entre unidades políticas organizadas, porque

rechaza la violencia y porque estima, además, que los diferendos se deben resolver por la vía legal o bien a través de la negociación. Pero tras este argumento formal queda la sospecha de que el liberalismo debido a su mixtura de individualismo y relativismo termina por considerar que no vale la pena sacrificarse por ningún ideal colectivo (nacional, comunitario o patriótico), porque no cree en la existencia de valores supraindividuales que tengan validez suprema o por lo menos vigencia incondicionada. Ningún valor es tan digno como para que merezca arriesgar la vida por él. Así, la paz en un mundo liberal, sería más el resultado de la falta de arrojo y valentía, que de un dispositivo óptimo de reglas para bloquear el uso de la violencia.

Crítica al optimismo antropológico

Toda teoría política parte de una concepción, ya sea de manera explícita o implícita, de la naturaleza humana y por consiguiente respecto de la bondad o maldad congénita del hombre. El liberalismo parte del supuesto de que el hombre es bueno, por tanto, no requiere de un Estado fuerte para que limite la expresión de sus instintos, de su agresividad, de sus pasiones. Lo anterior no significa en modo alguno que el liberalismo niegue de manera radical al Estado. Para el liberalismo el Estado es un mal necesario. Entonces, para que no se exceda en sus atribuciones y evitar que se transforme en una amenaza para la sociedad, el liberalismo ha ideado tres instancias para controlar al Leviatán. En primer lugar, el Estado se autolimita mediante un sistema de contrapesos internos denominados división de poderes; en seguida, su proceder debe ajustarse siempre a la legalidad vigente; y, finalmente, sus autoridades son sometidas periódicamente a evaluación a través del mecanismo de las elecciones. Así, lo que el liberalismo deja en pie del Estado y de la política es únicamente el cometido de garantizar las condiciones de la libertad y de remover todos aquellos obstáculos que impidan su desarrollo.

En definitiva, en un mundo habitado por hombres buenos reinaría la paz, la seguridad y la armonía de todos con todos y el Estado sería innecesario. En un mundo así, "los curas y teólogos harían tan poca falta como los políticos y los estadistas", concluye Schmitt.

Consideraciones finales

Para Carl Schmitt el liberalismo elude y niega sistemáticamente la política, pero ello no implica en modo alguno que sea antipolítico. Por el contrario, para Schmitt el liberalismo es una ideología intrínsecamente política, en cuanto, por una parte, astutamente encubre *la política* bajo el ropaje de lo jurídico y, por otra, transmuta *lo político* artificiosamente en competencia económica o bien en una discusión ética que resulta ser inofensiva en un mundo caracterizado por el individualismo y el relativismo axiológico que él mismo ha contribuido a crear. Para Schmitt "la determinación de aquello que es y que no es político tiene un carácter político; asimismo la resolución sobre la mayor o menor politicidad de una materia es siempre [una cuestión] política, aun cuando se formule en un sentido negativo. El refugiarse en la apoliticidad puede ser la expresión más odiosa y peligrosa de la actividad política". Así, por ejemplo, el liberalismo aparentemente despolitiza y despersonaliza la política al reducirla al derecho. Mandan las normas y no las personas.

Sin embargo, las resoluciones judiciales, aparentemente asépticas, son elaboradas en función de las normas que han sido previamente creadas, pero el contenido de éstas no es en modo alguno ajeno a móviles e intereses políticos concretos. En efecto, para Schmitt "la soberanía del derecho significa únicamente la soberanía de los hombres que imponen las normas jurídicas y se sirven de ellas". Por lo tanto, "el imperio del derecho no significa otra cosa que la legitimación de un determinado *status quo* en cuyo mantenimiento están lógicamente interesados todos aquellos cuyo poder político o ventaja económica poseen su estabilidad en el seno de ese derecho". En definitiva, para Schmitt, "detrás de cada ley terrenal hay inmediatamente hombres que se sirven de ella como un medio para su poder".

La crítica de Carl Schmitt al liberalismo es efectuada desde la óptica del realismo político. Quizás el mérito de Schmitt es haber

combatido al liberalismo en el plano político con categorías políticas y usando una estrategia muy simple: haciendo comparecer a los ideales del liberalismo ante la realidad; cuando el liberalismo argumenta desde la idea, Schmitt replica con contrargumentos que extrae de la observación empírica. Schmitt en su manera de argumentar no solamente es un realista, sino que además tiene algo de sofista.

En sus planteamientos, al lector le parece estar escuchando las palabras de los embajadores atenienses en la isla de Melos y también las murmuraciones de algunos sofistas, cuyos planteamientos conocemos a través de Platón. En mi opinión, el realismo político de Schmitt tiene cierto paralelismo con el realismo de Tucídides, quien nos enseñó que "los poderosos consideran honroso lo que les gusta y justo lo que les conviene" y también con dos interlocutores de Sócrates: Calicles y Trasímaco. Este último sostenía que "en cada Estado la justicia no es más que la conveniencia del que tiene la autoridad en sus manos y, por consiguiente, del más fuerte. En todas partes, en efecto, la justicia y lo que es conveniente para el más fuerte son una misma cosa".



Carl Schmitt, ¿el "mejor enemigo del liberalismo"?

Bernard Manin

"Sobre Carl Schmitt, el 'mejor enemigo' del liberalismo": tal es el título que Jean Leca da a uno de los capítulos anunciados de su obra ¿Por (qué) la filosofía política? Ese título llama la atención no sólo por lo afortunado de su brillante formulación. También nos remite a un problema de fondo que merece un examen detenido.

Puede argumentarse, en efecto, que los demócratas liberales se beneficiarían si tomaran en serio las críticas que Schmitt dirige hacia el liberalismo, ya fuera para refutarlas o para mostrar que no conducen a las conclusiones que el jurista alemán extrae de ellas. Según esta perspectiva, Schmitt podría ser visto como un analista penetrante del liberalismo, capaz de diagnosticar con agudeza sus fallas y sus puntos débiles, aun cuando, por otra parte, sus prescripciones positivas no fueran aceptables. Así, podría pensarse que, por sólo tomar algunos ejemplos, Schmitt toca una fibra sensible cuando subraya la incomodidad del pensamiento liberal frente a aquellas decisiones que no se deducen de normas anteriores, en particular durante situaciones políticas de excepción o, incluso, cuando pone de relieve la dificultad que supone proponer una teoría contractual de los límites y de las fronteras de las unidades políticas.

Pero también hay razones para poner en duda la perspicacia de Schmitt. La hostilidad no siempre mejora el discernimiento. Con frecuencia puede suceder precisamente lo contrario: que engendre una representación estereotipada del enemigo, toda hecha de prejuicios y caricaturas.

Sin pretender aportar una respuesta global a la pregunta de si Schmitt debe ser considerado, en definitiva, como el mejor enemigo del liberalismo, y sin abordar

tampoco los aspectos de su embestida, dirigida en varios frentes, contra el pensamiento liberal, quisiera mostrar que en su análisis crítico del liberalismo, Schmitt falla en su objetivo en dos lugares esenciales: la concepción de la naturaleza humana que imputa a los liberales y los vínculos entre las instituciones liberales y el poder de acción del Estado.

¿Es el hombre bueno con sus semejantes?

En La notion de politique (El concepto de lo político), al considerar los fundamentos antropológicos de las teorías políticas, Schmitt establece una distinción entre las doctrinas políticas según si "plantean la hipótesis de un hombre 'bueno por naturaleza' o 'malo por naturaleza'", o según la manera en la que respondan al interrogante de si el hombre es "un ser 'peligroso' o inocuo, si constituye un riesgo o si es enteramente inofensivo" (Schmitt, 1972). Después, Schmitt clasifica al liberalismo dentro de aquellas doctrinas políticas que suponen naturalmente bueno al hombre. Y arguye que el proyecto liberal de proteger a los individuos contra el poder del Estado proviene de la idea de que los seres humanos tienen la capacidad de cooperar armónicamente entre sí y de formar una sociedad sin sumisión a un poder común.

Ese razonamiento es ciertamente reduccionista, tanto en lo que respecta a la definición del liberalismo, como en lo tocante a la distinción entre teorías del hombre bueno y teorías del hombre malo, y el propio Schmitt reconoce el carácter simplista de dicha distinción. Sin embargo, aun si se acepta seguirlo en este terreno y razonar en términos esquemáticos, cabe considerar una observación en la que una de las figuras centrales del liberalismo, Madison, se refiere a grandes rasgos a las instituciones liberales y a la naturaleza humana. En uno de sus escritos más célebres, donde argumenta a favor de un gobierno organizado según un sistema de frenos y contrapesos, Madison afirma:

> La ambición debe ponerse en juego para contrarrestar a la ambición […] Quizás puede reprochársele a la naturaleza del hombre el que sea necesario todo esto para reprimir los abusos del gobierno. ¿Pero qué es el gobierno sino el mayor de los reproches a la naturaleza humana? Si los hombres fueran ángeles, el gobierno no sería necesario. Si los ángeles gobernaran a los hombres, saldrían sobrando lo mismo las contralorías externas que las internas del gobierno. Al organizar un gobierno que ha de ser administrado por hombres y para los hombres, la gran dificultad estriba en esto: primeramente hay que capacitar al gobierno para mandar sobre los gobernados; y luego obligarlo a que se regule a sí mismo (Hamilton, Madison y Jay, 1961).

Esta afirmación no constituye un caso aislado. Por el contrario: en una buena cantidad de sus escritos y discursos, Madison vuelve con insistencia al tema de la propensión natural de los hombres a oprimirse unos a otros, encendidos por pasiones más o menos frívolas e incitados, sobre todo, por esas dos causas esenciales de conflicto que son la desigualdad de riquezas y la divergencia de opiniones, en particular de opiniones sobre religión. No basta decir que Madison está muy lejos de presentar una imagen idealizada de la naturaleza humana. De hecho es sobrecogedor el realismo desencantado que recorre su análisis, el cual hace todavía más sorprendente el tono mesurado con el que los enuncia. Su análisis de la propensión de los hombres a ser injustos los unos hacia los otros es el fundamento de sus dos prescripciones concretas más importantes: por un lado, hace falta multiplicar los intereses y fragmentar las facciones para impedir que algún grupo, movido por el deseo común de oprimir a otros hombres, pueda por sí solo formar una mayoría y conducir el gobierno; por otro lado, hace falta establecer un sistema de pesos y contrapesos entre las autoridades públicas para impedir que algún órgano de gobierno abuse de su poder, como estaría inclinado a hacerlo de no oponérsele resistencia. Sobre este último punto hay que mencionar que Madison retoma y desarrolla una idea de Montesquieu: "es una experiencia eterna que todo hombre investido de autoridad abusa de ella […] Para que no se abuse del poder, es necesario que le ponga

límites la naturaleza misma de las cosas" (Del espíritu de las leyes, libro XI, capítulo IV). Como Madison, Montesquieu parte de una concepción desencantada sobre los hombres: la inevitable propensión de quienes detentan el poder a abusar de él. Montesquieu apunta también, de manera más general, que la "mayor parte de los pueblos" están sometidos al despotismo, régimen de violencia y devastación. La razón, dice, es la mayor facilidad con la que puede establecerse un gobierno despótico en comparación con un gobierno moderado.

> "[P]ara fundar un gobierno moderado es preciso combinar las fuerzas, ordenarlas, temperarlas, ponerlas en acción; darles, por así decirlo, un contrapeso, un lastre que las equilibre para ponerlas en estado de resistir unas a otras. Es una obra maestra de legislación que el azar produce rara vez, y que rara vez dirige la prudencia" (Ibid., libro V, capítulo XIV).

En otros términos, sin la intervención del arte, el curso de las cosas humanas tiende ordinariamente hacia la opresión y la miseria, no hacia la cooperación armónica y benéfica.

Como se ve, el pensamiento de Madison (como el de Montesquieu) desmiente flagrantemente la tesis de Schmitt sobre el liberalismo como doctrina política de la bondad del hombre. Tenemos entonces que un protagonista principal de la tradición liberal, el principal arquitecto de la constitución estadunidense por añadidura, coloca las flaquezas de la naturaleza humana en el centro del su doctrina política. Es tentadora la posibilidad de salvar la tesis de Schmitt aduciendo que, en Madison, los hombres tienen al menos la capacidad de crear los dispositivos (como la multiplicación de las facciones o los frenos y contrapesos) que les permitan limitar y domesticar los efectos de sus pasiones destructivas, a falta de suprimir su causa, ya que ésta se encuentra en la naturaleza humana.

Sin duda, hay en Madison una confianza en la capacidad de los hombres para diseñar por sí mismos el remedio a sus flaquezas. Pero la concepción madisoniana no supone que quienes inventen y pongan en marcha dichos remedios deban estar libres de defectos, sean éstos morales o cognitivas. Los remedios pueden llevar la huella de la finitud de sus creadores y ser a cada momento, de improviso, imperfectas; basta que sean revisables. Otros hombres, las generaciones futuras en particular, tendrán después la posibilidad, y de nuevo la capacidad, de inventar nuevos remedios a las insuficiencias de los remedios de sus predecesores en un proceso abierto e infinito. Por otra parte, los argumentos que invocaban la falibilidad de los constituyentes desempeñaron un papel central en los debates de la Convención de Filadelfia sobre la cláusula de revisión de la constitución (artículo V). Tal concepción es compatible con la idea de progreso de las instituciones (aunque no la implique necesariamente), si se supone, por otra parte, el carácter acumulativo del saber adquirido por la experiencia en el curso de ese proceso (como también lo hace Madison). En ese caso, hay que subrayarlo, el progreso concierne a las instituciones, no a la naturaleza humana, la cual puede, por completo, permanecer constante.

Comoquiera que sea, la concepción de Madison escapa a la dicotomía schmittiana, sea cual fuere la simplificación que se esté dispuesto a aceptar. El argumento valdría también para la concepción de Montesquieu. El dualismo de las doctrinas del hombre bueno y el hombre corrupto no logra aprehender los pensamientos del hombre que falla pero que a la vez es capaz de inventar remedios a sus defectos. Es sorprendente que Schmitt descarte así, sin decirlo, ideas tan claramente importantes para la tradición liberal.

Schmitt no desconocía la obra de Madison —sería poco creíble afirmar lo contrario—, y sin duda había leído a Montesquieu, a quien cita frecuentemente de manera precisa. Acaso haya que pensar que decidió ignorar, con toda deliberación, una faceta entera de la tradición liberal para facilitar así su embestida contra el liberalismo. Hecho eso, en efecto, no tuvo a continuación más que desmontar la ingenuidad de un liberalismo reducido a una doctrina del hombre bueno y amable con sus semejantes. Esta simplificación, operada por

decreto perentorio y arbitrario, pondría de relieve una suerte de decisionismo metodológico. Pero tampoco es posible descartar la posibilidad de que su imagen incompleta de liberalismo proviniera de una auténtica incomprensión. Ya fuera voluntaria o no, esta representación simplificadora del liberalismo revela en cualquier caso una ceguera frente a ciertos elementos importantes de la tradición liberal. Y esa ceguera se vuelve en contra de la intención polémica. Si el objetivo era golpear al liberalismo en su centro, el golpe no dio en el blanco.

¿Impotencia del Estado?

La manera en la que Schmitt caracteriza al liberalismo no sólo es defectuosa en el orden teórico de sus concepciones del hombre. También es ciega frente a los hechos y los fenómenos importantes para el destino histórico del liberalismo y de las instituciones ligadas a él. Así, existen ciertos vínculos que pueden unir la limitación del poder y el desarrollo de la capacidad de acción del Estado.

La polaridad que va de la afirmación a la limitación del poder del Estado organiza el pensamiento político de Schmitt. Para el jurista alemán, el liberalismo es, sobre todo, una teoría y una práctica de la limitación del poder del Estado, aun cuando se combine siempre en los hechos con una forma de Estado (o de gobierno) específica —principalmente la democracia o la monarquía—, precisamente porque no contiene en sí mismo un principio determinado de identificación de la fuente del poder (Schmitt, 1993). No hay, dice Schmitt, "más que una crítica liberal de la política", enfocada en "la lucha contra el poder del Estado" y que provee "una serie de métodos dirigidos a frenar y controlar este poder del Estado" (Schmitt, 1972; 1993).

Ciertamente, todos los liberales se adhieren sin duda al principio de que el poder del Estado debe limitarse. Pero Schmitt eleva la oposición entre la limitación y la afirmación del poder del Estado a la altura de un principio casi metafísico. La experiencia histórica muestra, sin embargo, que el poder del Estado y su limitación no evolucionan necesariamente en proporción inversa. De hecho, la limitación puede también acrecentar la capacidad de acción del Estado. Un ejemplo de la relación positiva entre el poder y su limitación puede encontrarse en la historia de la monarquía inglesa. Es inútil extenderse demasiado en la importancia que ese caso tuvo para la historia del liberalismo. Desde la Edad Media, la monarquía inglesa estuvo obligada en mucha mayor medida que las monarquías continentales, en particular la francesa, a obtener el consentimiento de los barones y de las corporaciones del reino para recolectar los impuestos. Ahí radica uno de los orígenes de la importancia del papel del Parlamento en Inglaterra. El Parlamento limitaba a la Corona inglesa en su poder de recolectar los impuestos. Por razones que aquí pueden dejarse de lado, la Corona francesa no estuvo sometida a una limitación análoga, o encontró los medios para escapar de ella, como lo atestigua, por ejemplo, el largo intervalo de tiempo que transcurrió entre la convocatoria a los Estados generales de 1614 y la de 1789. Y la paradoja es que, a principios del siglo XVIII, el peso de los impuestos recae con mayor fuerza en Inglaterra que en Francia: ahí el sistema fiscal extrae un porcentaje más elevado de ingresos por habitante que del otro lado de la Mancha (Levi, 1988).

Se han propuesto varias explicaciones de este fenómeno a la vez notable y complejo. Sin entrar en los detalles, retengamos, sin embargo, algunos elementos. Puede argumentarse que los contribuyentes están dispuestos a pagar sus impuestos si confían en la manera en que éstos serán utilizados. El monarca que busca establecer impuestos promete siempre que los fondos se utilizarán para financiar bienes públicos (la seguridad y la defensa del reino, por ejemplo) y no sus proyectos personales. Pero la promesa del monarca no es, sin más, creíble. Precisamente, la existencia de un Parlamento permite a los contribuyentes verificar que el monarca se apegue a sus compromisos. También puede pensarse que cada contribuyente, o cada grupo de contribuyentes, está en mayor medida dispuesto a pagar los impuestos destinados a los servicios colectivos si está seguro de que los otros contribuyentes harán lo mismo (en

ausencia de esa garantía cada uno de ellos está tentado a comportarse como free rider). Y el hecho de que los líderes de dichos grupos se reúnan en el seno del Parlamento le permite a cada uno de éstos asegurarse de que los otros cooperen.

Hay que apuntar que, si en este caso la existencia del Parlamento tiene como efecto el de acrecentar la capacidad de la Corona para cobrar los impuestos, no es posible concluir por ello que el consentimiento otorgado por los contribuyentes al cobro de los impuestos sea una mistificación que sirve en realidad a los intereses del monarca. Sin duda el monarca gana, pero también lo hacen los propios contribuyentes o sus representantes, puesto que se abre para ellos la posibilidad de controlar efectivamente el uso de los fondos. Dicho en términos simples, la institución tiene un efecto doble y así puede satisfacer diversos intereses a la vez; además, armoniza con una exigencia normativa o un principio de legitimidad: la idea de que los hombres no deben estar sometidos más que a lo que ellos mismos han consentido previamente. Sin lugar a dudas, esta combinación de dimensiones múltiples no es ajena al éxito histórico de la institución parlamentaria ni a su robustez.

La existencia de una relación positiva entre la limitación del poder del Estado y su efectividad puede establecerse por otra vía: la crítica al gobierno y la discusión libre de las medidas que deben tomarse en un momento determinado. Schmitt no deja de oponer la deliberación sin fin de la burguesía —clase discutidora— a las exigencias de la decisión política que necesita saber alcanzar alguna resolución, hacerse de enemigos y confrontarlos. La pereza de los partidarios de la discusión, que oscila siempre entre el moralismo sentimental y el sentido de los negocios, sería también un obstáculo para la verdadera acción política. Si se hace abstracción de la retórica y, en particular, del pathos de la virilidad que recorre las páginas donde Schmitt desarrolla esta temática, tal vez haya en ellas una tesis que merece cierta consideración. Podría ser que la discusión y la crítica minaran la capacidad de acción del poder político. Elevada a la altura de una ley, sin embargo, esta tesis oscurece otra posibilidad: que la crítica y la discusión refuercen la capacidad de acción de las autoridades públicas en la medida en que hacen emerger cierta información sobre la sociedad que de otra manera no estaría disponible. Esta otra relación entre la discusión y la acción del poder público no es sólo una posibilidad lógica; en algunos casos ha sido probada empíricamente.

Así, por ejemplo, se ha destacado el hecho notable de que ninguna gran hambruna ha tenido lugar en países independientes y democráticos, y que una de las causas principales reside en las propiedades informativas de un sistema que cuenta con una prensa libre y con elecciones concurrentes (Drèze y Sen, 1989). El dato principal no es, en este caso, que los dictadores o los regímenes autoritarios sean indiferentes ante el advenimiento de una gran hambruna. Aun cuando deseen evitarla, el sistema institucional del que disponen no les proveerá la información adecuada para hacerlo. Ello se debe, para decirlo esquemáticamente, al mecanismo específico de la hambruna, que puede afectar sectores limitados del territorio, aun cuando la cantidad global de víveres en el mercado sea todavía suficiente para cubrir las necesidades básicas de la población. En los sistemas autoritarios, los servicios del gobierno no tienen incentivos para transmitir información potencialmente dañina tanto para ellos mismos como para sus superiores. De esta manera, la información crítica se ve retenida en el momento en que todavía sería posible una acción preventiva poco costosa. Por el contrario, una prensa libre, en particular una prensa local libre, y representantes expuestos a la concurrencia de otros candidatos tienen incentivos para hacer públicos los hechos inquietantes, haciendo posible una acción pública eficaz.

La acción pública de prevención de la hambruna presenta una dimensión particular, pero hace intervenir un fenómeno de alcance más general. La información sobre la sociedad no se encuentra disponible de manera espontánea. No basta a los gobernantes con desearla para contar con ella. Frente a ese

hecho, el llamado a las virtudes de la pura voluntad es más bien una receta para la impotencia. Si la información no está disponible o es inadecuada, la decisión política podrá ser todo lo firme que se quiera, pero no dará en el blanco.

Ya J.S. Mill hacía notar que una de las cualidades fundamentales del gobierno representativo era la de producir información sobre la sociedad superior a la que generarían los sistemas autoritarios (Mill, 1972). Una asamblea representativa, según él, cumple con una función de primera importancia en tanto que constituye un "comité de dolencias de la nación" (Mill, 1972). En Mill, este argumento no proviene de una compasión paternalista. A la inversa, su pensamiento está organizado por entero a partir del principio según el cual el gobierno representativo desarrolla en los individuos cualidades de energía e independencia toda vez que los alienta a defender por sí mismos sus derechos y sus intereses. Pero al incitar a los individuos a llevar a la plaza pública las situaciones perjudiciales de las que son víctimas —bajo la perspectiva de que así pueden contribuir a corregirlas—, las instituciones representativas producen cierta información social con la que un régimen autoritario no podría contar.

Por otra parte, no ver en la discusión, como lo hace Schmitt, más que un proceso en el que los individuos y los partidos buscan el acuerdo, dispensándolos así de la necesidad de resolver en algún sentido, manifiesta una ceguera frente a otra dimensión, al menos posible, de la discusión. De no haber ignorado a Mill, Schmitt habría encontrado en él una concepción de la discusión que pone el acento en este otro componente. Para Mill, la discusión no es un procedimiento abstracto de deliberación, sino una confrontación de ideas y proposiciones, una puesta a prueba que resulta de la exposición de cada uno a las objeciones de los demás. Al final de ese proceso contradictorio, una idea consigue indudablemente cierto respaldo, puesto que ha sobrevivido mejor que otras al examen. Pero la virtud principal de la discusión no reside, para Mill, en el hecho de que ésta consiga el acuerdo; su mérito principal estriba en que la discusión representa la mejor respuesta conocida a las flaquezas humanas. No hay mejor manera de determinar el valor de una idea que someterla a posibles objeciones. Ningún espíritu humano es capaz de anticipar todas las objeciones a las que puede enfrentarse una proposición; el método más apropiado es el de someter cada cual a la crítica del otro, que ha sido iluminado por la experiencia (Mill, 1972).

Aunque esta concepción de la discusión puede ser controvertida, en cualquier caso no es vulnerable a la crítica de Schmitt. Dicha concepción no excluye la posibilidad de que el proceso de confrontación se detenga en cierto punto para dar paso a las urgencias de la acción, antes de que haya sido obtenido un acuerdo general. Mill subraya, además, la importancia de la regla de la mayoría en la asamblea de deliberación. En algún momento, la mayoría puede resolver en algún sentido, y debe hacerlo sin duda. La concepción falibilista de la deliberación sólo comporta dos consecuencias. Por un parte, existe un muy amplio margen de probabilidad de que las decisiones que se toman después de la discusión sean superiores a las decisiones tomadas sin discusión anterior (considerados todos los criterios de evaluación). Por otra parte, una vez tomadas, las decisiones deben permanecer abiertas a la crítica y, en la medida de lo posible, revisables en función de las objeciones y las experiencias que pudieran presentarse. Es necesario resaltar que lo que podría llamarse la norma de revisibilidad de las decisiones tiene la ventaja de que su aplicación puede ser graduable. Pueden establecerse condiciones más o menos estrictas, o retrasos más o menos largos, a la revisión de una decisión determinada, según su naturaleza y la rigidez que se le desee conferir.

Cuando las exigencias temporales de la acción se concilian así con la discusión, la acción se ve reforzada, de hecho, por un examen que la precede sin obstaculizarla. En este caso, como en el anterior, lo que en cierto sentido es una limitación, aumenta por otra parte el poder de la decisión. No se ve cómo puede sostenerse que una decisión tendría mayores posibilidades de alcanzar su objetivo

si no tomara en consideración las objeciones. Indudablemente, la discusión no asume necesariamente la forma de una exposición de objeciones. Tampoco el Parlamento conduce inevitablemente a aumentar los recursos estatales ni la crítica libre mejora siempre la información de los poderes públicos. Para producir esos resultados, las instituciones deben estar diseñadas de cierta manera. En esto el ingenio es indispensable. Pero tanto la experiencia histórica como la lógica muestran que estos resultados son, cuando menos, posibles.

Y Schmitt decide ignorar la versión del liberalismo que preconiza la búsqueda de estos resultados y que en ocasiones los alcanza. Schmitt se rehúsa a confrontar a un liberalismo que echa mano de la inventiva humana para descubrir los arreglos que producen los resultados deseados a partir de los hombres tal cual son, en un proceso que, al ser sus creadores falibles, permanece siempre abierto. Schmitt elude así a su enemigo más poderoso, tanto en la teoría como en la historia. Nadie puede dudar que el liberalismo tenga debilidades. Pero éstas no están donde Schmitt las ve.



Schmitt en Weimar: la crítica al liberalismo

Matías Sirczuk

Proponemos en las páginas que siguen rastrear la crítica que Schmitt realiza del liberalismo durante el período de la república de Weimar. Nuestra interpretación encuentra que la crítica que formula Schmitt tiene un carácter dual: por un lado sostiene que el liberalismo cumplió un papel en la historia, y que aliado a la democracia, destruyó el principio de legitimidad monárquico; la razón de la caducidad del liberalismo la encuentra, en este registro, en que, una vez muerto el Rey, y desaparecidos todos los presupuestos propios del liberalismo éste ya no tiene razón de ser. Este primer argumento de tipo histórico espiritual convive, creemos, con una crítica ontológico política del liberalismo en la que Schmitt descubre en la metafísica liberal la incapacidad que tiene, tanto teórica como prácticamente, de hacer frente a la situación excepcional; su crítica al liberalismo es una crítica de la neutralización del conflicto político asentada en la ilusión del normativismo y del universalismo humanista que lleva, según Schmitt, a la incapacidad de pensar la decisión como última ratio de la soberanía y, en suma, a la incapacidad de pensar la política fuera de la normalidad legal, a la imposibilidad de pensar la política en los momentos de creación, de ruptura o de conflicto.

Para rastrear los dos aspectos de esta crítica recorreremos detenidamente algunos de los textos más significativos que el autor escribió durante la República de Weimar ya que es durante este período donde Schmitt concibe el peligro al que conduce la pretensión liberal de aplazar toda decisión y escapar a la temporalidad de lo político.

a) En el Concepto de lo político Schmitt se propone establecer cuáles son las distinciones específicas de lo político como campo autónomo de la realidad. Para iluminar

la crítica al liberalismo que Schmitt realiza en este texto trataremos, por un lado, en el aspecto ontológico político, la relación que encuentra Schmitt entre toda teoría política y la profesión de fe antropológica que cada una sostiene; y por el otro, en el plano histórico espiritual, el tratamiento schmittiano de la acusación de violencia que realizó el liberalismo durante el siglo XIX contra la política y el Estado, a través del desplazamiento del conflicto político a discusión en el plano espiritual y negociación en el plano económico, esto es, a través de la neutralización del conflicto y de la negación de su carácter esencialmente político. La crítica en este texto, no obstante, veremos que se mueve centralmente en las consecuencias nefastas que trae para Schmitt la pretensión liberal de erradicar la política del mundo, pretensión que está sustentada en sus premisas antropológicas y metafísicas.

Schmitt sostiene que "no hay una política liberal en sí, sino siempre una crítica liberal de la política". El liberalismo se refiere sólo a la lucha interna contra el poder del Estado y genera una serie de mecanismos para controlarlo y garantizar la libertad de los individuos mediante la división de poderes y los controles normativos. Esta incapacidad para pensar lo político tiene su origen en la concepción antropológica del hombre del liberalismo. La creencia liberal se orienta en una profesión de fe positiva con respecto a la antropología del hombre, esto es, cree que el hombre es bueno por naturaleza; desde esta concepción no es necesaria la idea de una autoridad que, a través del ejercicio de su soberanía, garantice la paz y el orden al interior de la comunidad debido a que los hombres, al no tener una naturaleza conflictiva, dejados a su libre albedrío, generarían espontáneamente el orden social y no se enfrentarían entre sí. Para Schmitt, la esfera de lo político está dominada por la posibilidad real de la distinción de un enemigo, lo que presupone una concepción, al menos problemática, de la naturaleza del hombre. Moviéndose en un término medio entre las concepciones más autoritarias (que presuponen la maldad natural del hombre) y las anarquistas (que son consecuentes con la premisa de la bondad natural del hombre) el liberalismo, mediante la proposición de un hombre bueno, pretende subordinar el Estado a la sociedad para garantizar los derechos de los individuos; "para los liberales, la bondad del hombre no significa otra cosa que un argumento con ayuda del cual el Estado es puesto al servicio de la sociedad: ellos afirman que la sociedad tiene en sí misma su propio orden y que el Estado es sólo un subordinado de ella, controlado con desconfianza y limitado dentro de límites precisos". La hostilidad frente al Estado y la política crece a medida que la confianza en la naturaleza del hombre aumenta. El liberalismo no niega de modo radical al Estado –no es consecuente, por lo tanto, con su premisa de la bondad natural del hombre-; bajo la doctrina de la división de poderes no funda una teoría del Estado sino una forma de limitar el ejercicio del poder (considerándolo como algo malo y corruptor del hombre). El liberalismo es incapaz de formular una teoría política propia porque parte de la base de una antropología positiva del hombre y se encuentra, siempre, obligado a pensar la forma de garantizar los derechos individuales. Dado que, según lo define Schmitt, lo político se asienta en la capacidad de distinguir amigo/enemigo, y que su horizonte y presupuesto es la posibilidad de dar la vida por esta oposición existencial, sería inconsistente que el individuo liberal estuviera dispuesto a matar o a morir por una decisión que obedezca a otros fines que no sean los del propio individuo. "En casos determinados la unidad política requiere el sacrificio de la vida; esta pretensión no puede, de ningún modo, fundarse y sustentarse en el individualismo del pensamiento liberal. Un individualismo que diera el poder de disponer de la vida física del individuo a algo diferente al individuo mismo carecería de sentido, del mismo modo que una libertad liberal acerca de la cual fuese otro, y no el propio titular de la libertad, quien decidiera su contenido y su alcance".

Esta incapacidad teórica del liberalismo para pensar lo político, no obstante, no le impidió actuar políticamente en contra de una forma de Estado y un poder político particular. Esto nos introduce al segundo aspecto de la crítica al liberalismo: según

Schmitt en la acusación de político y violento contra todo movimiento que se le oponga, el liberalismo propugnó una forma de dominación que, desconociendo los límites propios de lo político, conduce a la radicalización del enfrentamiento, a la eliminación de toda distinción precisa entre guerra y paz, amigo y enemigo, y a la transformación de la guerra en la última cruzada en contra del último enemigo de la humanidad al que se demoniza y se lo presenta como lo otro de lo verdaderamente humano.

El liberalismo, sostiene Schmitt, se mueve dentro de la polaridad de ética y economía denostando a lo político como el lugar en el que las cosas se resuelven por medio de la violencia y buscando mediante la discusión en el plano espiritual y la negociación y el intercambio en el plano económico propiciar una convivencia sin fricciones. Desmilitariza y despolitiza todos los conceptos políticos transformando la lucha y el enfrentamiento en el plano espiritual en discusión y en el plano económico en competencia. Elimina los limites entre guerra y paz bajo el horizonte de una discusión eterna y una competencia eterna de la que derivaría el equilibrio. Los polos de ética y economía se enfrentan a la política como ámbito de la "violencia conquistadora" y el Estado se convierte en el mecanismo mediante el cual se deben garantizar los derechos de los individuos. Así, mediante la transformación de todo enfrentamiento político en discusión en el plano espiritual y negociación y competencia en el plano económico, el pathos liberal se rebela frente a la violencia y a la intervención en los asuntos particulares llegando así a una multiplicidad de argumentos desmilitarizados y despolitizados que conducen a concebir al Estado y a la política sólo como el guardián de los intereses de los individuos.

El liberalismo, levantando la acusación de violencia contra el Estado y la política, se valió de la concepción iluminista de progreso del siglo XVIII presuponiendo que el progreso de la técnica y de la economía estaría acompañado del progreso de la razón y de la libertad. Esta concepción se enfrentó polémicamente contra la contrarrevolución acusando de política, o sea, violencia, todas las pretensiones de restauración o de imposición de un gobierno que no fuera el parlamentario. Pero, sostiene Schmitt, un dominio sobre los hombres fundado sólo en lo económico, aparece como un terrible engaño; "con la ayuda de estas definiciones y construcciones que finalmente giran en torno a la polaridad de ética y economía, no es posible extirpar al Estado y la política y despolitizar el mundo (...) Esencialmente no belicosa y, justamente basándose en la ideología liberal, es sólo la terminología (...) El adversario no se llama ya enemigo, pero por eso mismo es presentado como violador y perturbador de la paz, hors-la-loi y hors l´humanité, y una guerra efectuada para el mantenimiento y la ampliación de posiciones económicas de poder debe ser transformada, con el recurso de la propaganda, en la "cruzada" y en la última guerra de la humanidad. Este es el fruto de la polaridad de ética y economía".

El núcleo de la crítica que Schmitt realiza en el Concepto de lo político se funda, entonces, por un lado, en la incapacidad que tiene el liberalismo de pensar lo político debido a su concepción antropológica, lo que conduce, según el jurista alemán, a desatender el vínculo necesario entre la protección y la obediencia y a promover la irrupción de poderes intermedios que, sin asumir los riesgos de lo político, se favorecen con todos sus beneficios. Por el otro lado, la crítica al liberalismo se dirige a que éste actúa políticamente, pero de manera encubierta, cuando, calificando a sus adversarios como políticos y violentos, monopoliza el concepto de humanidad. Este monopolio del concepto de humanidad lleva, según Schmitt, a la descalificación del enemigo transformando el enfrentamiento con él en el último paso para conseguir la tan anhelada paz perpetua y utilizando para ello todos los medios de destrucción. Si el otro no es ya humano, su eliminación se hace necesaria para la verdadera convivencia7, lo que conducirá a una guerra que, desatendiendo los límites propios de lo político, se propondrá no ya mantener al enemigo dentro de sus propios límites sino exterminarlo.

b) "La cuestión de la soberanía es la cuestión de la decisión de un conflicto existencial. Hay varios métodos de poner fin y término pacífico a los litigios (...) pero por mucho que se puedan solventar, con buena voluntad y mediante hombres discretos y justos, diferencias, diversidades de opinión y litigios, un conflicto existencial no puede allanarse de ese modo. Todo pueblo políticamente existente decide con forzosidad él mismo y a su propio riesgo las cuestiones de su existencia política. Incluso la cuestión de si una cuestión es existencial, sólo puede ser decidida por él en tanto que exista políticamente". La cuestión de la soberanía ocupa un lugar central en la reflexión schmittiana; en Teología política, la crítica que Schmitt realiza del liberalismo estará enfocada en la incapacidad que tiene la metafísica liberal para pensar la soberanía y decidir ante la irrupción de fuerzas sociales que, amparadas bajo el Estado de Derecho, pueden conducir a la guerra civil y a la disolución de la comunidad política. El núcleo de la crítica de Schmitt al liberalismo en torno al concepto de soberanía es que el liberalismo, mediante la división de competencias y el control recíproco de los diferentes órganos del Estado, pretende resolver los conflictos dentro del marco del sistema normativo y, frente al caso de excepción (cuando el conflicto se da en términos existenciales y no se puede resolver apelando a ningún sistema normativo), se encuentra impotente para garantizar la continuidad del orden o para fundar otro nuevo.

Lo que el liberalismo no está en condiciones de comprender es que todo sistema normativo descansa no en una norma sino en una decisión. Soberano, dice Schmitt, es quien decide sobre el caso de excepción; desde el punto de vista normativo la decisión nace de la nada, esto es, no tiene otro fundamento que el de una subjetividad que se afirma y que decide qué es el orden, la seguridad, y el bien en una comunidad política dada. La decisión tiene sentido no por la racionalidad de lo decidido sino porque esta decisión es lo que permite el funcionamiento normal de una comunidad política. El liberalismo, debido a la concepción que tiene de la Ley que, como veremos más adelante, es la de una norma general y racional opuesta a toda voluntad particular, es incapaz de hacer frente a las situaciones que no pueden ser resueltas dentro del sistema normativo vigente y que precisan de una fuente de legitimidad que no es normativa sino política. Schmitt recuperará, opuesta a esta concepción liberal de la Ley, la máxima hobbesiana de que no es la verdad sino la autoridad la fuente de la Ley; el Estado, en la figura del soberano, puede suspender el Derecho por el derecho que tiene a su propia conservación. Para decirlo con otras palabras, frente a la irrupción del mal en el mundo (sobre ésta también es el soberano quien decide si existe o no, o sea, si se está ante una situación normal o una excepcional) lo que mantiene la estabilidad de una comunidad política es esa decisión que pueda o bien reafirmar un orden de cosas o bien generar otro nuevo. El liberalismo no puede hacer frente a la situación excepcional ya que pretende resolver los conflictos por medio de la discusión racional ignorando que, cuando el enfrentamiento es político, no hay posibilidad de llegar a acuerdo alguno ya que la oposición se da en términos existenciales y no normativos.

Schmitt sostiene que todos los conceptos políticos provienen de conceptos teológicos secularizados; esta afirmación, con la que comienza el apartado tres de Teología Política, nos permite entender la naturaleza del concepto de soberanía e iluminar la crítica schmittiana a la concepción liberal de la misma. Schmitt reconoce que para comprender qué forma política una época toma por evidente hay que preguntarse qué concepción del mundo, metafísica y teológica, tiene esa misma época, concepción de la que extrae toda su fuerza; así una época que piensa a Dios como productor y conservador del mundo, interviniendo a la vez mediante la formulación de leyes generales pero obrando también milagros concebirá un soberano que es a la vez creador y conservador del Estado, que obra normalmente cuando la situación es normal y excepcionalmente cuando la amenaza de disolución de la comunidad se encuentra en ciernes. Pero una sociedad que considera que Dios creó el mundo pero luego

se apartó de él, esto es, que Dios sólo obró por un acto general en el principio de los tiempos (deísmo) conduce a hacer desaparecer en la forma política el elemento decisionista y personalista que caracteriza al concepto mismo de soberanía. Es en este punto donde Schmitt encuentra la debilidad del liberalismo para hacer frente a la situación excepcional; el liberalismo parte de una metafísica deísta por lo que no concibe otra lógica que no sea la de la legalidad y se opone a toda intervención de una voluntad política; el andamiaje normativo del liberalismo funciona más como un límite de la soberanía y de la voluntad política que como una afirmación de algún tipo de orden, y es esta negación del concepto de soberanía y el aplazamiento de toda decisión bajo el supuesto de que discutiendo se puede llegar a un acuerdo lo que a Schmitt le parece denostable del liberalismo. Al no asumir la responsabilidad de decidir sobre la situación excepcional, el liberalismo se encuentra impotente ante la irrupción de fuerzas sociales, esencialmente antiliberales, que, amparadas bajo el sistema normativo burgués, pueden conducir a la disolución de la comunidad política.

Estas teologías políticas (teísmo y deísmo) corresponden al siglo XVII y XVIII en donde una concepción de un Dios trascendente respecto del mundo coincidía con la creencia en un soberano trascendente al orden normativo. En el siglo XIX, dice nuestro autor, la noción de inmanencia adquiere cada vez mayor difusión; la tesis democrática de la identidad de gobernantes y gobernados, la identificación de Estado y Derecho, provocó en los contrarrevolucionarios Donoso Cortés, De Maistre y De Bonald el intento por recuperar el concepto de soberanía en su concepción teista ya que avizoraban que un régimen sólo regido por la inmanencia no es un régimen de hombres sino de autómatas. Pero el siglo XIX, a pesar de los pensadores contrarrevolucionarios, adquiere cada vez más un carácter inmanente en el que el principio de legitimidad democrático reemplaza al otrora reinante principio de legitimidad monárquico. El liberalismo se encuentra en un punto intermedio entre estos dos principios, pero no representa, como veremos en el tratamiento del Estado burgués de Derecho que Schmitt realiza en Teoría de la constitución, ningún principio político. Cuando su enemigo político es el Rey se aliará con la democracia para destronarlo. Pero una vez caído el principio de legitimidad monárquico, la democracia aparecerá como el fundamento último de las comunidades políticas y el liberalismo, en cuanto se convierte en un obstáculo para el libre desarrollo de las fuerzas democráticas, no puede oponerle a ellas ninguna forma política. Pasemos entonces a ver qué es lo que entiende Schmitt por democracia y cuál es la diferencia entre ésta y el liberalismo.

c) La distinción entre parlamentarismo y democracia que Schmitt realiza en su texto de 1923 Sobre el parlamentarismo permitirá iluminar, sobre todo, el primer aspecto de su crítica al liberalismo que hemos denominado histórico espiritual. La crítica al liberalismo tomará aquí la forma de crítica del parlamentarismo que, si bien acompañó a la democracia en su lucha contra el absolutismo principesco, no necesariamente se encuentra vinculado con ella. Según Schmitt, una vez destruido el régimen monárquico tradicional el parlamento se transformará en una institución que ya no cumplirá las funciones para las que, dado el principio en el que está fundado el gobierno por discusión, estaba destinado. Si bien en este texto el núcleo de nuestra interpretación está centrado en la caducidad histórica del parlamentarismo Schmitt detectará, para poner en evidencia los presupuestos en los que se asienta el parlamentarismo, la vinculación entre éstos y la metafísica liberal, por lo que también aquí juega un papel importante la crítica ontológico política que realiza del liberalismo. Empecemos, entonces, por la caracterización que Schmitt realiza del fundamento intelectual del parlamentarismo para pasar luego a la crítica que realiza del gobierno por discusión debido a su caducidad histórica.

¿Cuál es, entonces, el fundamento intelectual del parlamentarismo? El principio de la discusión pública, como el intercambio de opiniones determinado por el objetivo de convencer al otro, con argumentos racionales, de lo verdadero y lo correcto es el presupuesto

que hace comprensible al parlamentarismo como forma de gobierno.

El parlamentarismo encuentra en la discusión pública, como proceso de controversias del que resultaría la voluntad estatal, su principio rector. El parlamento sería el lugar en donde las partículas de razón dispersas en la sociedad se agrupan y se convierten en poder público. La causa de esta creencia, dice Schmitt, hay que buscarla en la metafísica liberal que presupone una armonía preestablecida entre los distintos individuos a la que se llega a partir de la libre competencia; lo correcto y lo justo surgiría en el parlamento como resultado de ésta. De esta búsqueda de la verdad por medio de la discusión surgen las dos exigencias típicas del liberalismo: la publicidad, que originariamente se dirigió en contra de los secretos de Estado y con la que la opinión pública aparecía como el correctivo contra todo abuso de poder; y la separación de poderes que, dirigida polémicamente contra la concentración del poder en el monarca absoluto, creía encontrar en el equilibrio entre ellos el único límite contra la arbitrariedad. Pero el parlamento sólo adquiere la importancia que tiene si se lo comprende como el encargado de legislar, esto es, de formular leyes generales y obligatorias para todos que, debido a que surgen como producto de la discusión racional, pueden acercarse a la verdad y a la justicia. Frente a la voluntad, que el liberalismo presupone arbitraria y por eso injusta, se le opone la verdad como fuente de la Ley. El parlamentarismo se levanta como el único que mediante el equilibrio entre los poderes puede, a través de la formulación de leyes, oponer al poder puramente fáctico, la fuerza del derecho.

La crítica al parlamentarismo, y al liberalismo como fundamento intelectual de aquel, presupone la distinción entre la democracia, como principio de legitimidad que reemplaza a la legitimidad dinástica, y el liberalismo. Como señalábamos antes al pasar, para Schmitt el parlamentarismo puede ser la forma política de la democracia sólo cuando el Rey aún no ha sido destronado. El sistema parlamentario que durante la lucha contra la monarquía se presentaba como el representante del pueblo, una vez vencido el Rey perdió su sustento ya que, como veremos, las decisiones fundamentales son tomadas fuera de él. Cuanto más desaparecía el antagonista, esto es, el Rey como representante de la unidad política, tanto más decaía la función representativa del parlamento como representante del pueblo en su homogeneidad. Una vez caído el Rey, el parlamento se encontró ante la tarea de representar la unidad política frente al pueblo, o sea, frente a sus mismos electores. La alianza entre parlamentarismo y democracia sólo es efectiva cuando hay otra persona política (el Rey) frente a la que el parlamento puede oponérsele como el "verdadero" representante del pueblo.

Veamos entonces qué es para Schmitt la democracia y en que se diferencia del liberalismo. La democracia tiene como principio una serie de identificaciones (Estado y Ley, gobernantes y gobernados, dominadores y dominados) en las que las decisiones que se toman al interior de una comunidad política sólo tienen valor para quienes forman parte de ella y en la que la Ley no representa otra cosa que la voluntad del pueblo. Esta concepción de la Ley se opone al principio liberal de que la Ley debe representar no una voluntad sino más bien la verdad y la justicia. Mientras que la democracia parte del supuesto de la homogeneidad del pueblo que contiene, como toda igualdad política en un sentido sustancial, una desigualdad con respecto a aquellos que, por no pertenecer a la comunidad, son extranjeros, el liberalismo supone una igualdad entre todos los seres humanos que, más que un concepto político, forma parte de la concepción individualista y moral humanitaria que este profesa. Schmitt se pregunta porqué razón se presupone que la mejor forma de representar al pueblo sea a través de un conjunto de personas en el parlamento y si no sería posible también, mediante la identificación entre gobernantes y gobernados, representar al pueblo en una sola persona. La dictadura, esto es, la eliminación de la separación de poderes que propugna el liberalismo, puede ser fácilmente la forma política de la democracia.

La caducidad histórica del parlamento está dada por un lado, entonces, por el hecho de que una vez depuesto el Rey el parlamento pretende representar al pueblo frente al pueblo mismo ya que no tiene adversario al que oponerse. Pero el acento en Sobre el parlamentarismo está puesto, sobre todo, en que el parlamento se convirtió en algo muy distinto de lo que decía ser, esto es, que ya no es el lugar en donde mediante la discusión se produce una Ley racional y justa. El parlamento se ha convertido, para Schmitt, en el lugar en el que las fuerzas sociales obtienen sus beneficios mediante la negociación y el intercambio de intereses. Contraponiendo discusión y negociación Schmitt señalará que mientras lo primero implica una búsqueda de lo justo y lo verdadero por medio del intercambio de opiniones con los demás, la negociación no tiene como objetivo encontrar la verdad sino obtener el mayor beneficio a través del cálculo de intereses. La discusión y la publicidad como fundamentos últimos del gobierno parlamentario sólo son una mera fachada ya que las decisiones, sostiene Schmitt, se toman en comisiones cada vez más cerradas que responden, no a una discusión de la que saldría el equilibrio, sino a intereses sociales y corporativos que nada tienen de racionales y que encuentran en la representación de sus intereses particulares por parte de los parlamentarios, la mejor forma de copar el Estado y gozar de las ventajas que éste brinda sin asumir las responsabilidades políticas.

"El parlamento, dice Schmitt, ha quedado despojado de su propio fundamento espiritual, perdiendo por completo su ratio todo el sistema de libertad de expresión, reunión y prensa, debates públicos e inmunidades y privilegios parlamentarios (...) Si la publicidad y la discusión se han convertido, con la dinámica misma del parlamento, en una vacía y fútil formalidad, el parlamento, tal y como se ha desarrollado en el siglo XIX, ha perdido su anterior fundamento y sentido." La crítica de Schmitt al parlamentarismo, como la forma de gobierno del liberalismo, está anclada, entonces, en que al convertirse en una vacía formalidad, permite el avance de fuerzas sociales que, amparadas en la lógica del Estado de Derecho, utilizan el funcionamiento normal del Estado como armas para ganar posiciones en la lucha en contra de sus adversarios políticos internos. El conciliacionismo liberal presupone que los conflictos pueden ser resueltos por medio de una discusión racional, pero frente a la radicalidad del enfrentamiento político se encuentra impotente para refrenar a las fuerzas sociales que pueden conducir a la disolución de la comunidad política.

d) Pero es en Teoría de la Constitución en donde Schmitt rastreará de manera precisa de qué manera los principios liberales conviven en los Estados modernos junto con los principios políticos de manera tal de funcionar como límite para el ejercicio de la soberanía y de la voluntad política. El liberalismo, que en su lucha en contra del poder del monarca utilizó como único criterio legítimo de constitución sólo aquel que considera que el objeto de ésta es garantizar la libertad de los ciudadanos frente al poder del Estado, concibió a la constitución como norma fundamental y soberana destinada a garantizar los derechos de los individuos. Frente a esta absolutización de la norma llevada a cabo por los liberales, Schmitt planteará que ninguna norma se establece por sí misma y que la constitución, entendida en un sentido positivo, no es más que la decisión de una comunidad que, a través del titular del poder constituyente, sea el Rey o el pueblo, configura la unidad política. Schmitt dará cuenta, entonces, del carácter dual de las constituciones modernas y la convivencia en ellas de dos elementos distintos: el elemento liberal y el elemento político: "La tendencia del Estado burgués de Derecho va en el sentido de desplazar lo político, limitar en una serie de normaciones todas las manifestaciones de la vida del Estado y transformar toda la actividad del Estado en competencias, limitadas en principio, rigurosamente circunscriptas. De aquí resulta ya que lo característico del Estado burgués de Derecho sólo puede integrar una parte de la total constitución del Estado, mientras que la otra parte contiene la decisión positiva acerca de la forma de la existencia política. Las constituciones de los actuales Estados burgueses están, pues, compuestos de dos

elementos: de un lado, los principios del Estado de Derecho para la protección de la libertad burguesa frente al Estado; de otro, el elemento político del que ha de deducirse la forma de gobierno propiamente dicha".

Veamos en primer lugar cuáles son los elementos típicos del Estado burgués de Derecho para ponerlos en perspectiva con los elementos políticos que, siguiendo a Schmitt, posee toda comunidad que pueda llamarse soberana. Resultado de la metafísica liberal, los elementos propios del Estado burgués de Derecho, funcionan siempre como un límite al poder del Estado por lo que, en situaciones excepcionales (cuando el Estado se encuentra en peligro) se le presentan como un obstáculo para su conservación.

Los elementos del Estado burgués de Derecho se corresponden con el ideal de constitución del individualismo burgués y contienen una decisión en el sentido de la libertad burguesa. En esta forma peculiar de Estado, éste aparece como servidor controlado de la sociedad, esto es, se encuentra sometido e identificado con un sistema cerrado de normas jurídicas que le ponen límites a su accionar. Tiene como objetivo no la gloria del Estado sino la protección de los ciudadanos contra el abuso del poder político. De este objetivo Schmitt deduce dos principios: el principio de distribución y el principio de organización. El primero está representado en los derechos fundamentales y postula que la libertad del individuo (anterior al Estado) es ilimitada en principio y que la facultad del Estado para intervenir en los asuntos de aquellos es limitada en principio; la función del Estado es garantizar estos derechos absolutos (libertad de religión, derecho a la propiedad privada, libertad de opinión y de expresión, libertad de industria y de comercio, etc.) y proteger esta esfera de libertad del individuo aislado frente a toda posible invasión política o individual. El principio de organización está representado en la división de poderes; está destinado a asegurar la moderación de todos los órganos del Estado y a producir el equilibrio; para evitar todo abuso o concentración de poder en una voluntad unitaria distingue los poderes estatales y encierra el poder del Estado en un sistema de normas, establecido para garantizar las libertades burguesas.

El Estado burgués de Derecho es también, esencialmente, un Estado legalitario, esto es, un estado que se basa en el imperio de la Ley, entendiendo por ella un concepto específico que posibilite distinguirla de un mandato o voluntad cualquiera; "la burguesía, en lucha por su libertad y su Estado de Derecho, adoptó aquí un concepto de Ley que descansa en una vieja tradición europea y que pasó, desde la filosofía griega, a la edad moderna, a través de la escolástica: Ley no es voluntad de uno o de muchos hombres, sino una cosa general-racional; no voluntas, sino ratio". Este concepto de Ley, como norma jurídica recta de carácter general, busca desplazar el concepto político de Ley como voluntad y mandato, dejando sin respuesta la pregunta por la soberanía y poniendo en su lugar la soberanía de la Ley.

Estos elementos del Estado burgués de Derecho, propios de la metafísica liberal, le permitirán a Schmitt desarrollar su crítica al liberalismo. El liberalismo, afirma Schmitt, parte de la idea de que el ejercicio de todo poder estatal puede comprenderse a partir de las leyes con lo que no cabe ninguna conducta política de ningún sujeto; pero son precisamente las decisiones fundamentales las que escapan a todo control normativo. Frente a la situación excepcional, las normaciones típicas del Estado burgués de Derecho actúan como límite para el ejercicio de la soberanía y para la conservación de la comunidad política ya que, dirigidas a la protección de los derechos de los individuos, son siempre un límite al ejercicio del poder estatal.

Schmitt sostiene que el liberalismo es incapaz de resolver los conflictos en momentos de ruptura del orden normativo: pretendiendo siempre aplazar la decisión, el liberalismo obedece a una racionalidad que no puede pensar sino que el equilibrio es lo que naturalmente debe surgir de las relaciones sociales por lo que cuando la situación no obedece al cálculo racionalista y a la previsión que brinda el sistema normativo, el liberalismo no puede enfrentarse a la irrupción del mal en

el mundo (aparezca este bajo la forma de crisis extrema, revolución, dictadura injusta, etc.). En los momentos de excepción aparece claramente la dualidad de los modernos Estados: privilegiando el elemento político, el poder constituyente se presenta allí como anterior a toda norma y suspende el orden jurídico para conservar la unidad política. Los dos principios que Schmitt deduce del Estado burgués de Derecho le permiten afirmar que, pensados para la protección de los individuos (ya que parten de la libertad ilimitada de ellos frente al Estado y de la necesidad de controlar el poder dividiéndolo), no implican ninguna forma política positiva sino, siempre, un control de las atribuciones del Estado por lo que, cuando la crisis no puede ser resuelta por el sistema normativo, son para la comunidad política un obstáculo para su conservación.

e) La crítica al liberalismo en Legalidad y Legitimidad tomará la forma de crítica del positivismo jurídico. El positivismo jurídico considera que el concepto de legalidad es el único criterio de legitimidad del orden. Veamos, entonces, cuál es para Schmitt el peligro de pensar que el orden descansa, no en una decisión, sino en un sistema cerrado de normas jurídicas. Para llegar a ello es necesario acompañar al jurista alemán en la distinción que realiza entre cuatro formas de Estado; tres de esas formas (Estado gubernativo, Estado administrativo, Estado jurisdiccional) conciben que detrás del funcionamiento normal del Estado de Derecho se encuentra una voluntad dotada de existencia real e inspirada en el Derecho como principio de legitimidad; la cuarta (el Estado legislativo parlamentario) se constituye como un sistema cerrado de legalidad en el que es Ley todo lo que se crea de acuerdo a un procedimiento formal con el concurso de la representación popular. El Estado Legislativo Parlamentario (así llama aquí Schmitt al Estado de Derecho propio del liberalismo, que como vimos anteriormente fue nombrado como Estado burgués deDerecho o gobierno por discusión) proclama el imperio de la Ley, o mejor dicho, afirma que ya no hay poder soberano; está dominado por normas impersonales y predeterminadas, contiene una separación entre la formulación de la Ley y su aplicación que evitaría toda dominación y mandato personal y funda su obediencia en la legalidad general de todo el sistema estatal. Esta forma de Estado está amparada en una fe metafísica en la figura del legislador que, como veíamos antes en el análisis de Schmitt sobre el parlamentarismo, gracias a la discusión y el intercambio de opiniones, produce leyes que están vinculadas estrechamente con la razón y la justicia. Sin esta fe el Estado legislativo parlamentario sería un absurdo. Y es por este lado que Schmitt criticará a esta forma de Estado ya que una vez que se abandona la creencia en la sabiduría del legislador o en la razonabilidad y justicia de la Ley surgida mediante la deliberación el concepto de legalidad cae en un formalismo sin sentido.

Rastreando la desaparición del derecho a resistencia que presupone la capacidad de distinguir entre un orden justo y otro injusto, Schmitt plantea los peligros que contiene la pretensión que tiene esta forma de Estado de que sólo mediante un recuento aritmético de los votos de la mayoría, esto es, sin ninguna afirmación positiva con respecto a los valores, se pueden establecer gobiernos legítimos. El problema se presenta cuando la homogeneidad del pueblo no existe, esto es, cuando los poderes sociales indirectos presentan a una sociedad desgarrada y dividida en intereses contrapuestos, que no dispuestos a asumir las responsabilidades de lo político, pueden incluso habilitar a clausurar el mismo Estado legislativo parlamentario y conducir a una guerra civil o a un gobierno que, con el monopolio de la legalidad y con la fuerza que las leyes tienen en este sistema, destruya la sociedad. La neutralidad frente a los valores, propia de la racionalidad liberal, y la pretensión de fundar un orden social en un conjunto de normas y procedimientos, por el temor a que la voluntad de una autoridad sea la fuente de la Ley, conduce a que el partido que haya llegado por medios legales al poder pueda, mediante el monopolio de la legalidad, utilizar todos los medios legales y producir todos los que necesite, para anular a cualquier tipo de oposición.

El positivismo jurídico, heredero del liberalismo, reduciendo el criterio de

legitimidad de un régimen no a una decisión sobre lo justo o lo injusto sino a la legalidad del sistema normativo y a la eficacia, se encuentra impotente ante la irrupción de fuerzas sociales (Schmitt seguramente está pensando en el comunismo, pero el razonamiento tmbién es válido para el nazismo) que llegando por medios legales al poder terminen destruyendo todo orden y utilizando a la legalidad como arma de lucha en una guerra civil.

Me gustaría concluir con una cita, algo extensa, de un texto que no pertenece a este período, en la que Schmitt da cuenta la manera en que las contradicciones propias de la metafísica liberal condujeron al liberalismo a encontrarse impotente frente a fuerzas antiindividualistas producidas al amparo del Estado, al que habían concebido como un sistema cerrado de normas. “El pensamiento de Hobbes penetra y actúa eficazmente en el Estado legal positivista del siglo XIX, pero sólo se realiza en forma que podríamos llamar apócrifa. Los antiguos adversarios, los poderes “indirectos” de la Iglesia y de las organizaciones de intereses, vuelven a entrar en escena transfigurados, como partidos políticos, sindicatos, asociaciones sociales; en una palabra, como “poderes de la sociedad”. A través del Parlamento lograron apoderarse de la legislación y del Estado legal y hasta pudieron llegar a creer que habían conseguido enganchar al Leviathan a su carruaje. La cosa no les fue dificil gracias a un sistema constitucional, cuyo esquema consistía en un catálogo de las libertades individuales. La pretendida esfera privada libre, garantizada de esta suerte, fue sustraída al Estado y entregada a los poderes “libres” de la sociedad. (...) El dualismo Estado y Sociedad se convirtió en un pluralismo social, propicio al triunfo fácil de los poderes indirectos. “Indirecto” vale tanto como decir “poder que se ejercita sin riesgo propio y –recogiendo la frase exacta de Jacobo Burckhardt - por medio de poderes temporales que han sido maltratados y humillados”. Es propio de un poder indirecto perturbar la plena coincidencia entre mandato estatal y peligro político, poder y responsabilidad, protección y obediencia y, amparado en la irresponsabilidad de un gobierno indirecto, pero no menos intenso, obtener todas las ventajas sin asumir los peligros del poder político. Este método típicamente indirecto, a deux mains, les permitió emplear su acción en cosa distinta de la política, a saber: en la religión , la cultura, la economía y en los asuntos particulares, sin dejar por eso de aprovechar para sí todas las ventajas del Estado (...) Las instituciones y los conceptos del liberalismo sobre los que el Estado legal positivista se asentaba, se convirtieron en armas y posiciones fuertes de poderes genuinamente antiliberales. El pluralismo de los partidos llevó a su perfección el método de destrucción del Estado propio del Estado liberal. El Leviathan, como mito del Estado “maquina magna”, se quiebra por obra de la distinción entre Estado y la libertad individual, en una época en que las organizaciones de esa libertad individual no eran sino cuchillos con los que las fuerzas antiindividualistas descuartizaban al Leviathan y se repartían entre sí su carne. Así fue como el Dios mortal murió.”



Carl Schmitt, pensador liberal

Giovanni B. Krähe

*U*na de las tesis consolidadas en los estudios schmittianos es el anti-liberalismo de Carl Schmitt. Conservadores, monárquicos, católicos, filo-schmittianos "de Weimar", anti-schmittianos de wikipedia, ocasionalistas pro-dictadura, antifascistas etc., *todos*, en familia, están de acuerdo con esta tesis: *Schmitt fue un anti-liberal*. En este preciso punto, ambos bandos de apologetas y anti-schmittianos se demuestran de acuerdo. La pregunta que queremos poner en este post es: ¿Pero de cuál liberalismo señores? ¿contra cuál liberalismo Schmitt desarrolla su crítica? A continuación retomanos una respuesta que se dió en este blog a modo de introducción sumaria al tema.

Entre revolución nacional y religión: las cuatro tradiciones de la *Sonderweg* alemana

En Alemania se desarrollan cuatro diferentes tradiciones políticas: conservadora, liberal, católica y socialista. Todas nacen y se desarrollan mucho antes de la fundación del Reich alemán por Bismark (1871). Las cuatro tradiciones poseen un curioso elemento pre-estatual, pre-societario, comunitario y anti-contractualista. Estas características no las convierten en tradiciones "prematuras" o "tardías" (H. Plessner) en relación a la formación de los Estados en USA, Inglaterra o Francia. Muy al contrario. En efecto, a las características mencionadas se añaden otros dos factores históricos muy interesantes que se desarrollarán transversalmente a las cuatro tradiciones mencionadas. Estos dos factores determinarán la denominada "vía particular" (*Deutscher Sonderweg*): la revolución nacional y la religión. Siempre a modo de sinopsis, mencionaremos una diferencia curiosa ulterior: el denominado "absolutismo iluminado" de los prusianos (S. XVIII). Los prusianos introducen reformas estructurales a diferentes niveles (la tolerancia religiosa por ejemplo) que la "reina de las revolución continental", la revolución francesa, conocerá tan sólo posteriormente. Se puede notar entonces un Estado alemán *de facto*, ya maduro en diferentes frentes, que le faltaba únicamente la *forma* política del aparato estatal en su sentido moderno con soberanía única, monopolio de la fuerza y territorio unificado. Mientras en los demás casos nacionales europeos los primeros partidos asumirán el rol de la socialización política, en Alemania, en cambio, los primeros agentes de socialización política no son "partidos", sino asociaciones (*Vereine*) de creyentes, dado que no hay "Estado" como unidad política hasta 1871. El fenómeno de las asociaciones (religiosas) alemanas es un fenómeno europeo de tipo cooperativo-comunitario muy interesante para los estudios de historia comparada.

Socialización política entre imperio y reino: los movimientos nacionales de creyentes

Estos agentes de socialización política serán más bien movimientos religiosos y nacionales, en parte "aglutinados" bajo una identidad negativa (el enemigo francés), pero curiosamente forjados a partir de una sutil "ambigüedad" constitutiva muy particular: una *continuidad* latente con el Sacro Romano Imperio Germánico. Debido a esta continuidad, al interior de las cuatro tradiciones mencionadas todos los agentes desarrollarán un visión fuertemente a favor del modelo del *Reich* como unidad indivisible y fuertemente pro-unitaria. Esto último se explica en parte debido a la ausencia misma de una forma estatal. No se olvide que el Sacro Romano Imperio era casi una "forma federal" sui generis, por lo tanto las "partes" hacen referencia a un imperio, no a una forma de estados relativamente autónomos, como afirmaría la actual teoría federal por ejemplo. Tal caracter pro-unitario y pro-imperio no será, entonces, unitario únicamente en terminos de la unidad del "Estado-nación" (que no existía), sino de cada uno de estos agentes en relación a sí mismo y al *Reich*. En efecto, la etimología de la palabra alemana "partido" (*Partei*), tuvo siempre un significado

íntimamente negativo para todos los agentes que entraban por primera vez en la area política de la revolución nacional. En esta revolución nacional, no se podía ser egoísticamente "de parte" frente a la comunidad. Se cumple, según las máximas de la ética prusiana de la época, un preciso rol, se brinda un preciso servicio (*Dienst*), según una precisa llamada (*Beruf*, profesión), para ejercer una función en un preciso ámbito (*Be-Reich*) al interior de la comunidad espiritual del Reino (*Reich*). Estos agentes que las cuatro tradiciones ideológicas canalizan a través de la idea de nación y religión, generarán ese futuro sistema de partidos fuertemente orientado al formato imperial de la comunidad del *Reich*. Será también la misma peculiaridad que llevará a la fuerte polarización inter-partidaria que se verá después de la Primera guerra Mundial, cuando el modelo configurante del *II Reich* desaparece.

Esta tendencia religiosa nacional-comunitaria, basada en la defensa del Estado como principio, la comunidad política y la identidad colectiva, no es únicamente una peculiaridad de la tradición alemana católica y conservadora, como se podría imaginar rápidamente. Será también un rasgo emblemático de las otras dos familias idelógicas, la liberal y la socialista, incluída la radicalización posterior de esta última, la comunista (en su ala no internacionalista atención). Esta curiosa convergencia se debió a la tendencia general pro-unificación del Estado en su sentido moderno, que era un objetivo y tendencia transversal a las cuatro familias ideológicas. Sólo el comunismo, variante externa y espuria del socialismo alemán, asumirá una contratendencia crítica a través del *internacionalismo* (por lo tanto será visto como el primer enemigo). Con la derrota de la primera Guerra, los partidos que representaban estras cuatro tradiciones ideológicas (más la novedad comunista) se verán, entonces, tal cual por primera vez, es decir en términos modernos: simplemente "partidos", organizaciones "de parte" dentro de un Estado democrático frágil. La respuesta será insólita: Ese elemento partidario fuertemente inclusivo y *pro-Reich* (más aún en el revanchismo de la derrota) regresará otra vez con el totalitarismo monopartidario del Nacionalsocialismo. El temor que Schmitt ya habia previsto venir desde antes de la primera Guerra, es decir, la completa eliminación de la distinción entre Estado y cuerpo social, se cumple finalmente. Nuevamente re-emerge, entonces, de sus cenizas la tendencia *pro-Reich* perdida. Este perfil fuertemente de estado-partido – mutatis mutandis – no desaparecerá después de la guerra. Es el caso del denominado "Estado-de-partidos" del sistema político alemán. Este sistema posee una fuerte hegemonía de coaliciones inter-partídarias (2 partidos centrales+3 satélites) excluyentes (se habla de Alemania actual como una "democracia blindada").

Pietismo y Reforma

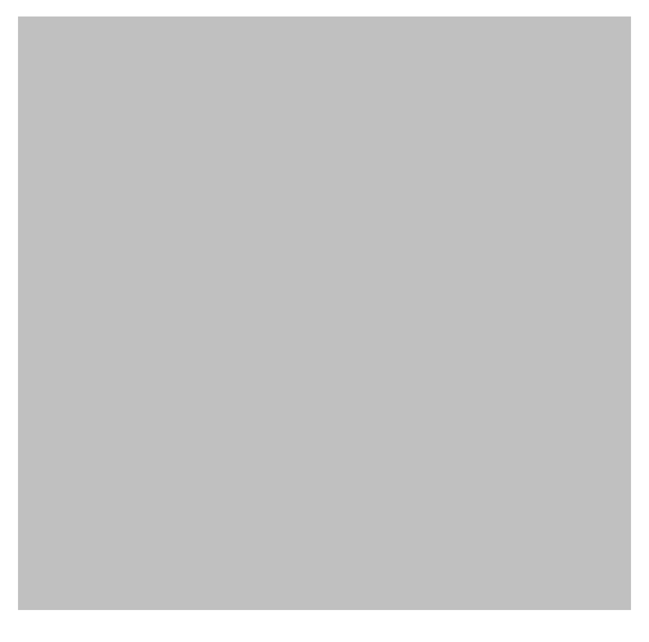
Estos agentes de socialización política se irán forjando entonces al interior de una tradición política nacional-religiosa madura, cuya mencionada "ambigüedad" constitutiva se continuará reflejando especularmente ya sea a nivel de la Liga alemana (1815-16) como del pacto militar de la liga "alemana del norte" (1866), oscilante entre "liga de estados" y el "Estado unitario". Al interior del elemento religioso mencionado no podemos olvidar un factor histórico decisivo muy anterior obviamente, pero no menos incisivo, no sólo en Alemania: los efectos políticos de la Reforma. A esta se añadirá otro factor silencioso dentro de la Reforma misma, no menos decisivo, sobre todo a nivel de los mencionados agentes de socialización política nacional-religiosos, transformados en el tiempo en movimientos "nacional-sociales", en cuanto agentes de socialización política . Esto último debido al increiblemente rapido proceso de modernización industrial (casi a la par sino superior a Inglaterra). Tal factor silencioso interno no menos decisivo es el *Pietismus*, movimiento de creyentes evangélicos anti-iluministas y anti-dogmáticos que desarrollan una mística comunitaria transversal a la Reforma, en el tiempo convertida en "religión de Estado". El *Pietismus* fue una corriente evangélica "transversal", fuertemente comunitaria (fundaban ciudades (!) de creyentes) al dogma reformista. Su núcleo más íntimo es exquisítamente místico.

El nacional-liberalismo alemán de Carl Schmitt

Dados estos elementos histórico-ideológicos *weltanschaulich*, se puede deducir entonces que la tradición del liberalismo alemán que surge de este contexto es una tradición con fuertes elementos religiosos en sus primeras formas sociales, y nacional-comunitarios en su vínculo con el Estado. Este liberalismo alemán *no será, por lo tanto, confundido con el liberalismo anglosajón* (tal vez con la tradición conservadora *whig*). No hay ni un "individuo" por defender ni libertades negativas por asegurar ante un Estado (no existía tal cual). Luego de la fundación del *Reich* (1871) el vínculo del nacional-liberalismo alemán a favor de la forma estatal aumentará más aún: En efecto, la peculiaridad del nacional-liberalismo alemán no es la defensa del individuo, sino la defensa de la relación entre la comunidad política y el Estado. En la historia del liberalismo europeo, el liberalismo alemán será sucesivamente catalogado como una "idealización" (Sartori), a través de Hegel, del Estado moderno. Este liberalismo alemán será considerado finalmente como un modelo "estado-céntrico", para diferenciarlo del liberalismo inglés (que sería individualista-utilitarista). Bajo esta precisa tradición nacional-liberal se formará Schmitt, no menos que Max Weber. El joven Schmitt recibirá además la influencia del mencionado *Pietismus*, elemento que lo llevará luego a descubrir el misticismo de Franz v. Baader y los anti-iluministas franceses (Louis Claude de Saint Martin). Tales elementos "esotéricos" no serán tampoco extraños a Max Weber.

Primera conclusión (tesis): *Como ya intuído por la escuela de Leipzig (H. Schelsky en particular), la crítica de Carl Schmitt al liberalismo es una crítica al liberalismo inglés desde la peculiaridad del nacional-liberalismo alemán (H.Preuss, Von Stein) . En la historia de las doctrinas políticas se tiene limitadamente en mente una tradición liberal anglo-americana y se desconoce la peculiaridad del liberalismo continental alemán. Desde esta perspectiva limitada, cualquier crítica no-comunista al liberalismo pasa entonces como mero anti-liberalismo, asi como cualquier anti-comunismo, es decir, cualquier crítica no-liberal al comunismo, pasa como Fascismo. lo mismo sucede con la falacia del "anti-liberalismo" de Schmitt a secas. A partir de esta ignorancia (porque ignorancia es), se cataloga a Carl Schmitt como un pensador anti-liberal. Nosotros afirmamos: sí, Schmitt es un pensador anti-liberal, pero contra el liberalismo inglés. El nacional-liberalismo de Schmitt podría catalogarse como una "tercera vía" hegeliana de derecha, como ya desarrollado en una traducción de un artículo de Schmitt al respecto.*





Las respuestas al neo-liberalismo. Los intentos de reformulación de la filosofía política radical

María del Pilar Márquez y Natalia Torres

Reflexionar sobre el pensamiento político de Carl Schmitt, supone adentrarse en una infinidad de cuestiones que son fundamentales para la teorización política contemporánea. Un primer acercamiento a su estudio puede ser realizado a través de lo que distintos autores, especialmente J. Herf, denominan como modernismo reaccionario. Si rescatamos esta particular interpretación del pensamiento schmittiano, es porque este autor enfatiza sobre los elementos antiliberales y antirracionalistas de este grupo heterogéneo de pensadores de la Alemania del 1920. El modernismo reaccionario es una corriente importante dentro de la ideología conservadora que presenta fuertes rasgos de irracionalismo. Pretende desterrar de los asuntos políticos y sociales el papel que la razón jugaba en ellos. Si bien Max Weber no debe ser confundido con esta corriente, es importante la influencia que su pensamiento ejerce sobre ellos. El "desencantamiento del mundo" no hacía más que señalar el avance irrefrenable de la racionalización y la imposibilidad de pensar los asuntos políticos sin la existencia de la burocracia. Es por eso que él acentúa la importancia del fenómeno carismático, fenómeno auténticamente político en tanto capaz de inyectar valores en la máquina inerte de la burocracia estatal. En esto radica el romanticismo alemán, el cual intenta anteponer la pasión a la razón sin alma. La crítica severa a los ideales que la Ilustración había traído a Occidente, se enfrentó a una paradoja. Si para la ideología conservadora lo importante era hacer de Alemania una potencia después de la derrota de la primera guerra mundial, había un elemento de la razón que no podían dejar de lado: la tecnología. Esta paradoja los lleva a tener que conjugar la tecnología con el discurso irracionalista que proponían frente al liberalismo anglosajón. Tanto Jünger, Heidegger, Spengler, Freyer como Schmitt pueden ser analizados en este aspecto paradojal de su pensamiento. La solución era hacer un uso irracional de la Technik; esto es "En el país de la contrarrevolución romántica contra la Ilustración lograron incorporar la tecnología dentro del simbolismo y el lenguaje de la Kultur-comunidad, sangre, voluntad, yo, forma, productividad y finalmente la raza-sacándola del campo de la civilizacion: la razón, el intelecto, el internacionalismo, el materialismo y las finanzas."

Producto de una recuperación del pensamiento hobbesiano, Schmitt centra su estudio de lo político en el concepto de soberanía. Antes de hacer alusión a este concepto nos parece necesario analizar la relación entre lo político y lo estatal: "El concepto del Estado presupone el de lo político". El intento por definir un criterio eminentemente político que pueda ser diferenciado de criterios morales, estéticos o económicos lo lleva a encontrar en la distinción amigo-enemigo una diferenciación política específica a la que puedan reconducirse todas las acciones y motivos políticos. Es importante recalcar que esta distinción no brinda un contenido o un ámbito de la realidad ni una definición, sino solamente un criterio que permite determinar el concepto de lo político. Este criterio es identificable en virtud de la intensidad que puede asumir un conflicto independientemente del ámbito en que se origine. Este conflicto no puede ser abordado desde una perspectiva teórica o desde aproximaciones abstractas sino que sólo puede ser percibido por los propios involucrados en el mismo. En este sentido, Schmitt se refiere al carácter existencial que este conflicto debe asumir para ser considerado político. Un enemigo es tal sólo si su existencia afecta mi forma esencial de vida. Este es uno de los aspectos que ligan a Carl Schmitt con lo que anteriormente denomináramos modernismo reaccionario. Esta corriente fue influída por lo que en Alemania se acostrumbraba a llamar

Fronterlebnis, es decir, la experiencia en el frente. Sólo esta experiencia podía evidenciar el carácter existencial que la relación amigo-enemigo asumía para Schmitt, el enemigo como lo otro, niega en su alteridad mi propio modo de existencia. Lo que se constituye como extraño es siempre un enemigo público, es hostis y no inimicus el cual siempre hace referencia a una confrontación privada. La intensidad que implica este criterio se vincula a la posibilidad real del enfrentamiento armado. La guerra por lo tanto es sólo un horizonte que debe estar presente en la enemistad. Pero la guerra en sí es el momento técnico que deriva de la decisión que tiende a definir el hostis: "Lo decisivo es pues siempre y sólo la posibilidad de este caso decisivo, el de la lucha real, así como la decisión de si se da o no se da ese caso" . Ahora bien, ¿quién decide? La que marca la pauta es la unidad política, y esta es tal sólo si decide quién es el enemigo. Es decir, el soberano se constituye en el acto decisivo, es el que posee el ius belli capaz de requerir de los miembros del pueblo la disponibilidad de matar y ser muertos en el enfrentamiento violento. De esta manera es posible entender por qué el concepto de Estado presupone el de lo político; el soberano, la unidad política, el Estado son términos que devienen intercambiables con respecto al papel que juega la decisión sobre lo que amenaza una particular forma de vida.

Pero quizás el análisis más exhaustivo y a la vez interesante del concepto de soberanía es el que se desprende de la Teología política. "Soberano es aquel que decide sobre el caso de excepción". En este sentido, la decisión presenta un carácter revelador en tanto que descubre las bases sobre las cuales descansa el orden. El orden jurídico presenta dos elementos: el de la decisión y el de las normas; el estado de excepción, por la anterior, no es caos ni desorden sino la suspensión momentánea de la normalidad que hace posible que las normas sean aplicadas. Lo que desaparece es el ámbito del derecho, el ámbito de la normatividad, pero en el estado de excepción subsite el orden jurídico que como todo orden descansa en una decisión. El papel del soberano en esta situación extraordinaria es la de crear normalidad decidiendo la contienda. Es por eso que esta situación todo lo prueba, ya que devela la esencia de la autoridad del Estado.

La comprensión de lo social es analizada por Ernesto Laclau desde una nueva óptica. Su punto de partida es lo que se ha denominado una teoría de la práctica hegemónica frente al materialismo histórico que es tomado como referente inmediato. La construcción teórica en Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestros tiempos comienza a partir de la contraposición de dos conceptos que formarán parte de una construcción mayor: contradicción y antagonismo. La contradicción supone una imposibilidad lógica dentro de un esquema teórico, en tanto un antagonismo representa un enfrentamiento de fuerzas entre polos identificados. Los conceptos no se implican mutuamente: es posible un antagonismo sin contradicción y una contradicción sin antagonismo. Laclau intenta desglosar conceptos utilizados en la teoría marxista para mostrar implicaciones lógicas que se presuponen pero que no se derivan si se sigue un análisis pormenorizado. Esta es una de las críticas más fuertes al marxismo en su búsqueda del motor de la historia. Laclau encuentra una contradicción entre la Contribución a la crítica de la economía política y el Manifiesto Comunista. Para la explicación de la historia se parte de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción y de la lucha de clases. La crítica esta dirigida a la relación entre estos factores y a una reconceptualización del antagonismo como constitutivo de lo social y como la revelación de su imposibilidad. Laclau no niega la existencia de conflicto en la contradicción planteada por el marxismo sino que el antagonismo - la lucha de clases - no debe ser entendido como una derivación lógica de la contradicción. Por otra parte, el antagonismo en si mismo no puede ser reducido a contradicción lo que explicita su no reducción a la internalidad de un esquema teórico. El conflicto que deviene en antagonismo, según Laclau, surge entre las relaciones de producción y la identidad de los sujetos involucrados cuya constitución parte de un exterior. Así, si la lucha de clases no es

una derivación necesaria de la contradicción del sistema capitalista y si es irreductible a una contradicción, la lucha de clases como antagonismo escapa a una implicación necesaria de la lógica del esquema teórico marxista. Ahora bien, si la articulación no es necesaria, debe ser por su parte necesariamente contingente. La contingencia no es sinónimo de azar, de casualidad sino de aquello que no puede ser definido de antemano. El antagonismo no puede ser definido a partir de una lógica interna y es por lo tanto, dependiente de la historia factual. La historia no se construye a partir de una lógica estructurada, es abandonada la visión marxista que reducía la dinámica social a la lógica de la necesidad histórica. Se contrapone a esta lógica una práctica hegemónica.

Si la referencia a un exterior es indispensable para la construcción de identidades como polos que componen todo antagonismo, la conceptualización del exterior a partir de la subjetividad de los participantes comporta un camino hacia una racionalidad lógica de sus relaciones. Sin embargo, el camino hacia la conceptualización de una racionalidad humana desprovista de referente generando una objetividad, la subjetividad como valor constante, está signado por el fracaso. El antagonismo como conflicto entre las relaciones de producción e identidades no es en si mismo susceptible de objetivación.

El antagonismo presupone una confrontación entre "objetividades": una determinada "objetividad social" frente a una "objetividad de identidad" de los sujetos. Laclau propone priorizar el momento de la negación como negatividad constitutiva en contraposición al momento de la superación. Este enfoque teórico supone ciertas conclusiones. Se redefine el exterior: de un exterior excluido a un exterior constitutivo; el momento de la negación no es reconocido al interior del esquema sino que la negación proviene del exterior; no es un proceso de transformación que supone la identidad de los sujetos sino un proceso que imposibilita la constitución misma de las identidades y por lo tanto de lo social como objetividad. La conclusión mayor es el rechazo a concebir lo social como una estructura cerrada; es propugnar la imposibilidad de su constitución como orden objetivo, es mostrarlo como una estructuración dislocada. Ahora bien, una estructura cerrada contiene entidades que promueven su necesariedad, se definen unas a otras dentro de sus límites, las condiciones de existencia están dadas por su misma esencia. Por el contrario, una estructura dislocada muestra ser inacabada, sus elementos buscan un exterior de referencia que conforma sus condiciones de existencia, son por tanto contingentes.

El antagonismo es entonces el límite de la existencia de objetividad de identidades como también aquello que las define. Este mismo análisis puede ser trasladado a la relación entre lo necesario y lo contingente. La construcción de Laclau no promueve el reino de lo contingente como aquello que es como puede no ser, no se abandona la necesariedad sino que se la subvierte. Para negar lo necesario de una identidad se debe presuponer su existencia. Es importante volver a insistir sobre el concepto de contingencia utilizado por Laclau: lo contingente es aquello que no se define a si mismo como lógica interna en tanto predecible, es lo que es definido externamente, en consecuencia indeterminable. Pero lo indeterminable es su articulación en el proceso, no su existencia. Así, no se comprende la dinámica social como esferas o identidades constituidas que interaccionan, se condicionan o se determinan mutuamente, sino como un mundo de relaciones entre identidades inacabadas que demuestran en sus mismas relaciones la imposibilidad de constituirse autónomamente. Esta dinámica se esconde en el proyecto de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en Hegemonía y estrategia socialista. En ambos libros la dinámica de lo social tiene su primera fuente en el antagonismo. El origen de la relación ha sido la Revolución Francesa. Pero no hay correspondencia posible entre lo que se dio en llamar el imaginario jacobino y la realidad social contemporánea. El intento de recuperación del imaginario francés ha sido intentado por el marxismo a través de la universalización del antagonismo. La continuidad de este proyecto político lo

representa en un único espacio político de despliegue y lo delimita en puntos y agentes tanto privilegiados como universales. Frente a esta estrategia ambos autores contraponen el proyecto de una democracia radicalizada.

Es necesario volver al concepto de exterior constitutivo para comprender como se conjuga el proyecto de una democracia radicalizada y la estructuración dislocada de lo social como proyecto antagónico al maxista. Laclau y Mouffe definen dos tipos de relaciones entre los hombres. Las relaciones de subordinación son aquellas en la cuales un agente está sometido a las decisiones de otro. Es por lo tanto agente y no sujeto. Las relaciones de opresión representan la transformación de subordinación en antagonismo. Aquello que posibilita el traspaso de un tipo de relación a otra está dado por un exterior discursivo que constituye lo social. Las relaciones de subordinación no son antagónicas en tanto instituyen el momento de la positividad de las identidades de los distintos agentes. El cuestionamiento y por tanto la amenaza a dichas identidades que las convierten en antagónicas es el momento por excelencia de la negatividad como subversión de la positividad. Es imprescindible volver sobre el carácter discursivo del exterior constitutivo para introducir un concepto clave en la teorización de los autores. Las identidades asignadas en el momento de la positividad, en las denominadas relaciones de subordinación, representan significantes a los que se les adjudica un significado en una práctica hegemónica determinada. El momento de la negatividad expresa la amenaza al significado asignado, el instante en el que la relación se torna opresiva, a partir de una latente resignificación por parte de una nueva práctica que disputa la hegemonía. Así, las identidades se convierten en significantes flotantes. El exterior discursivo es el que otorga las bases para la constitución de las identidades de lo social. Sin embargo, los significantes son siempre vacíos, las identidades nunca son plenas, los antagonismos son irreconciliables. Esto explica quizás el carácter dual del concepto de antagonismo explicitado al comienzo de este trabajo. Los antagonismos permiten resignificar, por tanto, definir la identidades sociales al mismo tiempo que impiden su significación definitiva. Del mismo modo tampoco la estructura puede cerrarse. La paradoja entra nuevamente en escena. Porque existen antagonismos la estructura no puede cerrarse, a la vez que porque no existen estructuras cerradas existen antagonismos.

Una estructura cerrada y una estructura abierta se mueven obviamente a partir de lógicas distintas. Tanto la lógica de la diferencia plena como la de equivalencia plena constituyen los extremos que son partes de una estructura cerrada: la equiparación de dos conceptos supone también diferenciarlos. La construcción de identidades a partir de estas dos lógicas constituye lo social sobre la base de una diferenciación en dos campos irreductibles. Para Laclau, si bien es imposible la positividad u objetividad de lo social, esta imposibilidad es referida a una concepción de lo social como estructura cerrada predeterminante de la realidad. De esta concepción se desprende la crítica a la teoría marxista que pretende la reducción de la realidad social a lógicas plenas. Ciertos acontecimientos que pueden escapar a la lógica interna del esquema teórico son inmediatamente subsumidos a los campos predeterminados por la teoría.

Por su parte lógicas que implican la no plenitud de lo social están escondidas en toda práctica hegemónica. Dicha práctica no es más que una articulación particular que establece relaciones entre identidades de elementos definidos a partir de la práctica. La articulación es cierta totalidad estructurada entendida como discurso. Ahora bien, todo discurso necesita de una fijación aunque sea parcial de sentido. La parcialidad es primordial en tanto toda fijación total cierra la estructura. La referencia a la subversión de la positividad es indispensable. Lo contingente no niega la existencia de sentido, lo hace indeterminable. El significado que llena el vacío del significante no será eterno, mientras un discurso se constituya como posible hegemonizador del espacio discursivo. Sin embargo, las prácticas devenidas en discursos, en la lucha por la hegemonía tratan de

constituir un centro, de determinar lo indeterminable. Esta búsqueda se realiza a partir de puntos nodales de fijación parcial como puntos discursivos privilegiados.

Así, un exterior discursivo democrático que constituya identidades nunca determinables pero sí hegemónicas es la base del proyecto de una democracia radicalizada, que pretende la no reducción de la pluralidad sino una nueva valoración de la indeterminación de un centro.

Llegado a este punto nos proponemos establecer ciertas líneas interpretativas comunes entre ambos autores. Nuestra intención es realizar una comparación conceptual a través de la teorización de términos como la decisión y sus características, el sujeto, el antagonismo y puntos nodales o conceptos polémicos.

En Schmitt, la soberanía es un concepto límite que debe ser definido en relación al estado de excepción: "La decisión sobre lo excepcional es la decisión por antonomasia". Lo excepcional no puede ser delimitado de manera rigurosa, es lo que no se puede subsumir y escapa a toda determinación general. Es lo que pone de manifiesto el elemento oculto de todo orden jurídico: la decisión. Por medio de ella es el soberano el que define si una situación es o no excepcional y qué conviene hacer para dominarla. Es aquí cuando el derecho se suspende mientras que el Estado subsiste en cuanto orden jurídico; por lo tanto, el estado de excepción se diferencia del caos y del desorden, la decisión es libre de trabas normativas y absoluta. Al ser la situación excepcional anómala y al requerir la norma un medio homogéneo para su vigencia, es necesario que el orden (normalidad - normatividad) sea restablecido. Este punto deviene fundamental para la interpretación del pensamiento político de Carl Schmitt ya que si bien es cierto que la Entsheidung presenta caracteres arbitrarios, ésta posee una finalidad específica que es la de la re-creación de la normalidad que se pierde en el estado de excepción "... la aportación de un Estado normal consiste sobre todo en producir dentro del Estado y su territorio una pacificación completa, esto es, en procurar la ?paz, seguridad y orden? y crear así la situación normal que constituye el presupuesto necesario para que las normas jurídicas puedan tener vigencia en general, ya que toda norma presupone una situación normal y ninguna norma puede tener vigencia en una situación totalmente anómala por referencia a ella".

En la elaboración deconstructivista de Laclau, la decisión también recobra vital importancia. La estructura dislocada muestra la contingencia de lo social; la estructura cerrada su necesariedad. La diferencia entre lo contingente y lo necesario está atravesada por la idea de indeterminación. Lo contingente como aquello que no puede ser definido previamente refleja que la indecidibilidad es estructural. Por lo tanto, la decisión es factible a partir de la no suturación de la estructura, no es totalmente externa pero tampoco es determinada por ella. La decisión en su intento de llenar el vacío estructural que la indeterminación deja, se transforma en pura irrupción creativa. El acto hegemónico es en si mismo una creación que no parte de una fundamentación racional o metafísica sino que en virtud de esta infundamentación deviene acto de poder. Las prácticas articulatorias que pugnan por la significación de puntos nodales, mantienen entre ellas relaciones de fuerza que se tornan antagónicas.

De esta manera, nos parece adecuado establecer un analogía con el concepto schmittiano de Entscheidung. El estado de excepción es en Schmitt lo que el vacío estructural es en Laclau: la decisión se convierte en la revelación de lo eminentemente político. La decisión en Schmitt devela, por un lado, que lo normativo no puede regir por si solo sino que hace falta un soberano que genere las condiciones para la vigencia del derecho; por el otro, y como consecuencia de lo primero, la no soberanía de la norma, en tanto que su fundamento reside siempre en una decisión. Por su parte en Laclau, este concepto evidencia la contingencia de lo social y la necesidad de prácticas hegemónicas, que por medio de actos de poder, resignifiquen puntos nodales haciendo posible la vigencia de lo social como discurso. En este punto nos parece

conveniente establecer una diferenciación. En Schmitt, el acto decisivo se contituye como un decidirse por: "Esta decisión no afecta simplemente a los objetos de los que la Existencia está rodeada, sino a la propia Existencia, o a algo que la afecta tan fundamentalmente que es una y la misma realidad con ella (...) Al decidirse, empero, elige lo que va a ser." Así, el soberano al definir quién es el enemigo, define al interior de la unidad política, la esencia de su existencia. En cambio para Laclau siempre es decidirse entre; es decir, la idea de decisión esta más ligada al concepto liberal de elección en donde: "...si la decisión tiene lugar entre indecidibles estructurales, el tomarla sólo puede significar la represión de las decisiones alternativas que no se realizan".

Nuestro segundo paso en esta elucidación, será abordar las características que asume la decisión para ambos autores. Schmitt vincula la noción de estado pre-moderno con reminiscencias cristianas con el rasgo característico de la secularización: la ausencia de fundamento trascendente. En este sentido, Schmitt se enfrenta en la tradición jurídica positivista a pensadores como Kelsen que sostenían que el estado de derecho se autofundamentaba en su construcción piramidal. Su cúspide era la norma primera, en cambio para Schmitt lo que sustenta el orden jurídico es la decisión. Esta se halla en una paradójica situación: es sustento de un orden siendo ella misma infundamentada. La decisión no asume características racionales. Los argumentos racionales se pueden discutir pero no decidir, cuando la decisión se toma los argumentos no entran en consideración. Este hecho acerca Schmitt al Hobbes que afirmaba "Auctoritas -non veritas- facit legem". Esto demuestra que "para crear derecho no se necesita tener derecho". Es por esto que no es soberano aquel que tiene razón, sino que porque es soberano está en lo cierto. Siguiendo la argumentación se podría afirmar que la acclamatio schmittiana no viene sino a ratificar el mando supremo del soberano que es reconocido por el pueblo.

En Schmitt la decisión es arbitraria y como consecuencia irracional. Esto puede explicarse a través de la influencia weberiana que, frente al avance irrefrenable de la racionalidad burocrática, veía la necesidad de introducir aspectos irracionales (valores, fenómeno carismático) en la maquinaria estatal que pudieran contrarrestar la inercia institucional. En contraposición a este esquema, el concepto de racionalidad y su contrario en Laclau, se mueven en una lógica discursiva distinta. La arbitrariedad de la decisión está relacionada con la falta de fundamentación racional, en tanto necesariedad lógica que deriva en un desenvolvimiento autónomo de la regla. En Laclau la decisión no se opone a la razón, por lo tanto, no debe ser definida como irracional: "Que una decisión sea en última instancia arbitraria sólo significa, por lo tanto, que el que la toma no puede ligarla de un modo necesario a un motivo racional; pero esto no significa que la decisión no sea razonable -es decir, que un conjunto acumulado de motivos, ninguno de los cuales tiene el valor de un fundamento apodíctico, no la hagan preferible a otras decisiones". Más allá de las diferencias, en ambos autores, la decisión se convierte en suplemento de las carencias de la razón (racionalidad burocrática, indecidibilidad estructural).

Otro punto que deviene fundamental para el análisis del pensamiento político de estos autores es el del sujeto de la decisión. De lo analizado con respecto a la racionalidad, se desprende que la oposición ratio-voluntas es constitutiva de la visión schmittiana de lo político. En virtud de ella, es posible entender que ninguna forma de deducción lógica y analítica nos permite identificar el soberano, éste solamente puede ser identificado ex post facto. Es el decidir lo que lo convierte en tal. Sin embargo, Schmitt explicita que desde el punto de vista político existen sólo dos sujetos que pueden personificar la voluntas soberana: el monarca o el pueblo. Desde Laclau, la categoría de sujeto es también indefinible a priori. Sólo después de que la decisión es tomada, el sujeto es reconocible: "Es por ello que el analista político ha de ser historiador, porque sólo puede hablar de los sujetos a posteriori, como efectos de la acción y la decisión". Este hecho se observa claramente

como una respuesta a la concepción de la clase obrera como actor privilegiado de la lucha contra la opresión, y a la vez al sujeto cartesiano. El sujeto de Laclau sigue la suerte de la estructura, de manera tal que, no es un sujeto acabado sino que puede ser constituido parcialmente a partir de articulaciones hegemónicas: "El carácter fallado de toda estructura pone el destino político en el lugar del sujeto." El sujeto laclauiano se autonomiza de manera parcial de la estructura sin convertirse en algo exterior a ella, en tanto deviene el locus de la decisión: "...el sujeto no es otra cosa que esta distancia entre la estructura indecidible y la decisión". O lo que en palabras de Slavoj Zizek: "...el sujeto es el correlato de su propio límite, el elemento que no puede ser subjetivizado; él es el nombre del vacío que no puede ser llenado por la subjetivización: el sujeto es el punto de fracaso de la subjetivización (es por eso que su signo lacaniano es $)."

Un cuarto aspecto a comparar es el papel que el antagonismo juega en la constitución de identidades. El enfrentamiento entre dos polos opuestos contribuye a la formación de las identidades de ambos, a la vez que impide la creación de identidades plenas, como momento de positividad. En Laclau, las identidades representan significantes vacíos cuyos significados son el resultado de los diferentes antagonismos entre prácticas hegemónicas, que si bien son particulares, son presentadas como universalidad. En este sentido: "...la presencia del ?otro? me impide ser totalmente yo mismo. (...) En la medida en que hay antagonismo yo no puedo ser una presencia plena para mi mismo...su ser objetivo es un símbolo de mi no ser y, de este modo, es desbordado por una pluralidad de sentidos que impide fijarlo como positividad plena". A partir de este análisis, la relación amigo-enemigo en Schmitt podría comprenderse desde una perspectiva similar. Si bien el enemigo amenaza la existencia de su contrincante, el definir continuamente quién es el hostis configura la propia identidad. Cercano al modernismo reaccionario, Schmitt ve en la construcción de identidades la posibilidad de recuperar la Kultur que se había perdido en la Zivilisation de la Ilustración. Pero entre ambas posturas existe una diferencia que por el momento nos limitaremos a mencionar ya que será abordada con mayor profundidad en otro punto del presente estudio. Si para Schmitt existe un "antagonismo" como motor en esta construcción, Laclau parte de una distinción: "Podríamos llamar posición popular de sujeto a la que se constituye sobre la base de dividir el espacio político en dos campos antagónicos, y posición democrática de sujeto a la que es sede de un antagonismo localizado que no divide a la sociedad en la forma indicada". De esta manera, la democracia radicalizada es caracterizada por múltiples movimientos sociales que no pueden ser "reducidos" a una relación amigo-enemigo.

Una cuestión que se relaciona con lo anterior es la referente a la pugna por la significación de puntos nodales. Los puntos discursivos privilegiados instituyen significados parciales que a través de la lógica equivalencial influyen en futuras subversiones del sentido: "Lacan ha insistido en las fijaciones parciales a través de su concepto de points de capito, es decir, de ciertos significantes privilegiados que fijan el sentido de la cadena significante." En una significación parcial, las diversas prácticas hegemónicas buscan determinar lo indeterminable, a la vez que la lucha por la resignificación como antagonismo refleja esta imposibilidad. En el caso de Schmitt, se puede rastrear un análisis similar cuando hace hincapié en el carácter polémico de los conceptos. Ellos dejan traslucir una relación concreta entre amigo y enemigo. La discusión que se da en torno a la significación de determinados términos demuestra que lo político subyace en toda definición: "Palabras como estado, república, sociedad, clase, o también soberanía, estado de derecho, absolutismo, dictadura, plan, estado neutral, estado total, etc., resultan incomprensibles si no se sabe a quién en concreto se trata en cada caso de afectar, de combatir, negar y refutar con tales términos."

Hasta el momento hemos analizado ambos autores y tratado de establecer parámetros comparativos entre ellos. Esto justifica la arbitraria elección sobre la que

hemos basado nuestro trabajo. Ahora intentaremos elucidar las diferencias a partir de las posiciones que estos autores asumen frente al liberalismo y la democracia.

Dentro de la tradición liberal podemos hallar una corriente que puede ser denominada como liberalismo político. Esta supone un individuo atomizado que se convierte en el centro frente al cual la sociedad es solamente un marco de garantía. El arco que se extiende desde Locke hasta Nozick intenta establecer lo político como una instancia meramente defensora de los derechos y libertades naturales: "El Estado mínimo es el Estado más extenso que se puede justificar. Cualquier Estado más extenso viola los derechos de las personas". El contractualismo lockeano parte de la existencia de derechos inalienables que deben ser resguardados a través de la constitución de la sociedad civil. Este es el origen de lo que comúnmente se denomina como "Estado neutral". El Estado deviene imparcial, por tanto, no está vinculado a ninguna concepción propia del bien. Sólo imparte las normas necesarias para que cada individuo pueda realizar en forma particular su concepción de lo bueno. Si bien la neutralidad puede partir de la ausencia de una concepción propia, ella puede justamente esconder una cosmovisión particular. Esta es la postura de Ronald Dworkin y la de John Rawls al establecer una concepción política y no metafísica de la justicia como imparcialidad. La neutralidad implica una concepción de igualdad que debe ser llevada a cabo por el Estado. El tomar partido frente a la multiplicidad de cosmovisiones particulares es privilegiar una sobre otras y es, en última instancia, otorgar un trato desigual.

Según Chantal Mouffe en La política y los límites del liberalismo, la neutralidad del Estado esconde una postura particular frente a la innegable irrupción del pluralismo en las sociedades contemporáneas. Si el Estado es la no interferencia en las diferentes concepciones sustantivas de los individuos, el pluralismo es la tolerancia a esa irreductible multiplicidad. Tanto Mouffe como Laclau no comparten la idea de pluralidad como tolerancia frente a una realidad inamovible, sino que la pluralidad en si misma es la virtud de las nuevas sociedades. La revalorización de lo plural y de la indeterminación es la base de una democracia radicalizada.

El Estado neutral es impensable para Carl Schmitt, por cuanto el concepto de Estado presupone el de lo político. Si la distinción entre amigo y enemigo desaparece, lo hace también la vida política. Para Schmitt, el liberalismo no es una teoría política ya que "...tan sólo ha procurado vincular lo político a una ética y someterlo a lo económico; ha creado una doctrina de la división y equilibrio de los poderes, esto es, un sistema de trabas y controles del Estado que no es posible de calificar de teoría del Estado o de principio de construcción política." El liberalismo es la sistematización de una doctrina que trata de "vencer" al poder estatal aportando diversos recursos para la protección de la libertad individual y la propiedad privada. La idea de derechos inalienables niega la de ius belli y por lo tanto anula el de la soberanía. El pensamiento liberal se mueve entre dos esferas heterogéneas: la de la ética y la de la economía. De esta manera, la lucha, el antagonismo amigo-enemigo deviene desde el punto de vista económico en competencia y desde el punto de vista "espiritual" en discusión. Así, "Todas estas transformaciones se orientan del modo más certero hacia el objetivo de someter el Estado y la política en parte a una moral individualista, y por eso mismo iusprivatista, y en parte a categorías económicas, despojándolos de su sentido específico".

Schmitt ataca a la tradición liberal positivista en general, y a Kelsen en particular, por haber separado los elementos sociológicos de los jurídicos. El producto de esta operación se transforma en un "...sistema puro de imputaciones normativas que culmina en una última norma fundamental unitaria." De esta manera, el Estado deviene orden jurídico considerado como unidad en donde él es el punto final de aquellas imputaciones. Lo problemático de la concepción kelseniana es declarar que dicha unidad es "un acto libre de conocimiento". Así, el concepto de soberanía no sólo es anulado de la tematización jurídica sino también negado en virtud al mandato

impersonal de las leyes. La oposición entre Schmitt y el liberalismo se debate entre dos corrientes irreconciliables. La primera estaría signada por esto que antes describíamos como "forma jurídica unitaria". Tanto Kelsen como Krabbe veían al Estado como analogía de la Constitución o el orden jurídico. La segunda podría ser identificada como aquella que adhiere al mandato personal. En esta corriente encontramos a pensadores como Hobbes, Donoso Cortés, Bonald, De Maistre que enfatizan el papel que la auctoritas juega en los asuntos políticos. Schmitt critica al liberalismo por afirmar sus bases teóricas sobre la primera tradición que, como antes mencionábamos, se inicia con Locke y ve al Estado como un garante del derecho y por esto declara: "The Law gives autority" . Schmitt, en cambio, ve el mandato personal como la única forma capaz de resolver el problema de la competencia. La pregunta ¿quién decide? no puede ser respondida por la propia Constitución. La soberanía es un concepto que no puede ni debe ser eliminado. El "milagro" de la decisión no puede ser abandonado a los impulsos racionalistas de la doctrina liberal. Ésta ha transformado al Estado en un objeto de racionalidad formal, un mecanismo. El deísmo liberal impide la irrupción milagrosa del soberano en el orden jurídico vigente y cubre por lo tanto con un "velo tupido" el momento político que sustenta todo orden.

Desde una perspectiva diferente, Laclau ve en la crisis de la razón el espacio desde el cual pueden surgir proyectos de liberación. Reconocer los límites de la razón no impide la formulación de una política radicalizada que considere la negatividad como constitutiva de la identidad. Como se ha demostrado en este trabajo, antagonismo y contradicción son términos no asimilables. El liberalismo ha intentado reducir el aspecto antagónico de las relaciones sociales al subsumirlo a la idea formal-igualitaria de contrato. Pero el intento marxista no ha mejorado esta situación. Ya no es la forma jurídica la que erradica de escena el antagonismo sino que es el concepto hegeliano de contradicción el que intenta subsumir el momento antagónico de las luchas de clases al desenvolvimiento de la regla. "En el caso del antagonismo la negación no procede del interior de la propia identidad sino que viene, en su sentido más radical, del exterior; en tal sentido es pura facticidad que no puede ser reconducida a ninguna racionalidad subyacente." Así, el antagonismo posee una función revelatoria en tanto que muestra el carácter contingente de toda objetividad. Sólo así es posible entender por qué para los dos autores el intento (liberal y marxista) de subsumir estos momentos políticos a algo que los anule es desterrar del ámbito de las relaciones humanas aquello que les da sentido.

Si bien es cierto que para Schmitt la lucha de clases es un conflicto económico que es pasible de convertirse en político, el marxismo y el liberalismo no difieren de sobremanera: "Schmitt compartía la concepción derechista común de que el marxismo era la extensión de materialismo burgués y liberal. El marxismo negaba la primacía de la política, destacaba la centralidad del conflicto económico, y compartía lo que en opinión de Schmitt era la fe ingenua del liberalismo en el progreso cultural y tecnológico."

Para la comprensión de cualquier teoría política es necesario recurrir a un análisis de la concepción antropológica de la que parte. Schmitt presenta en el Concepto de lo político una particular óptica con respecto a este punto. La comprensión de la antropología no debe pasar por una distinción de carácter moral; no interesa si el hombre es bueno o malo por naturaleza, sino por si una teoría política en particular lo toma como presupuesto problemático o no. Esta cuestión es fundamental para la crítica al liberalismo. "Para los liberales (en cambio) la bondad del hombre no es otra cosa que un argumento con cuya ayuda se pone al Estado al servicio de la sociedad, y no quiere decir sino que la sociedad posee un propio orden en si misma y que el Estado le está subordinado; ella lo controla con más desconfianza que otra cosa, y lo sujeta a límites estrictos". Así, toda teoría que se denomine política debe partir por considerar que el hombre es malo. En este sentido, es interesante el Maquiavelo de los Discursos sobre la primera década de Tito Livio, donde la problematización del hombre

es tomada explícitamente como presupuesto. "Me parece que la cuestión de la normalidad o anormalidad de la situación concreta tiene un significado fundamental, quien parte de la presencia de una situación anormal, solucionará los problemas de la Política, la Moral y el Derecho, de modo distinto a quien esté convencido de la existencia de un estado de normalidad aunque surjan pequeños trastornos (...) De la aceptación de la situación anormal surjen consecuencias decisionistas, el reconocimiento de intervenciones extraordinarias, la justificación de rupturas, incluso la dictadura..., y conceptos como soberanía y absolutismo." Por su parte Ernesto Laclau, al referirse a la teoría democrática, considera que ésta parte de una concepción positiva y unificada de la naturaleza humana. Sin embargo, en contraposición a Schmitt, el interés en la antropología como presupuesto radica en refutar el carácter unificado de la naturaleza del hombre. Las consecuencias políticas de la unicidad se ven reflejadas en la constitución de un único espacio donde lo político tiene lugar. Su refutación se basa en la concepción de una "naturaleza plural". Las identidades son constituidas a través de relaciones donde es necesaria la vinculación con el otro en cada relación específica. Así, no existen para Laclau derechos individuales sino sólo derechos construidos en contextos de relaciones sociales. Si el carácter del sujeto es indeterminado y polisémico deben emerger nuevos espacios para la constitución de lo político.

Schmitt intenta esclarecer la confusión contemporánea entre liberalismo y democracia. La democracia debe ser definida en tanto eliminación de la heterogeneidad. "El poder político de la democracia estriba en saber eliminar o alejar lo extraño y desigual, lo que amenaza la homogeneidad." De esta manera, la democracia se basa en la identidad de gobernantes y gobernados. Es la igualdad la que impera en ella, rasgo que remite a la concepción toquevilleana del estado social democrático. Ahora bien, una universalización de la igualdad humana no sólo anularía el concepto de igualdad política al devenir indiferente, sino que anularía la política misma. Esto "...no es propio de la democracia sino de un determinado tipo de liberalismo; no es una forma de Estado sino una moral y una concepción del mundo individualista-humanitaria."

La articulación del liberalismo y la democracia es presentada por Laclau, en principio, como un intento del Estado de Bienestar keynesiano. Así, la ofensiva neoliberal que busca desmantelar el Estado intervencionista no hace más que poner en tela de juicio dicha articulación y privilegiar su momento liberal.

Laclau establece relaciones de continuidad y discontinuidad entre la lucha de clases y los nuevos movimientos sociales. La continuidad estaría dada por el imaginario igualitario, mientras que la discontinuidad estaría signada por la expansión de las relaciones de producción capitalistas y la progresiva intervención del Estado, dando lugar a la aparición de nuevas formas de subordinación. La continuación del imaginario igualitario es, en Laclau, la transformación de la ideología liberal-democrática en "sentido común". Según este autor, la ampliación de los derechos ha transformado el discurso liberal en su articulación con la idea democrática. El imaginario igualitario se ha transformado en el siglo XX en imaginario democrático a partir de la transformación del discurso liberal-democrático. El exterior discursivo es un exterior liberal- democrático. El imaginario democrático está compuesto por dos conceptos fundamentales: igualdad y libertad. Si el primero ha caracterizado a las luchas tradicionales, el segundo está representado en las reivindicaciones de autonomía de los nuevos movimientos sociales. Este cambio tiene una directa repercusión en la concepción del sujeto. Para Laclau, el sujeto ya no tiene una posición única y determinada sino que la proliferación de los nuevos movimientos sociales, y por lo tanto de los antagonismos, supone múltiples posiciones de sujeto. Desde este punto el pluralismo es radical. Por otro lado, la autoconstitución de los antagonismos no es más que el desplazamiento del imaginario igualitario. Desde aquí el pluralismo es democrático. De esta manera,

Laclau propone una alternativa "de izquierda" que antagonice con el neoliberalismo como práctica hegemónica consolidada. Si este último busca unificar distintas posiciones a partir de la defensa de la libertad individual, la propuesta de la izquierda debe ser la de una democracia radicalizada: "...es evidente que no se trata de romper con la ideología liberal-democrática sino al contrario, de profundizar el momento democrático de la misma, al punto de hacer romper al liberalismo su articulación con el liberalismo posesivo. La tarea de la izquierda no puede por tanto consistir en renegar de la ideología liberal-democrática, sino al contrario, en profundizarla, y expandirla en la dirección de una democracia radicalizada y plural."

En el apartado anterior hemos tratado de diferenciar las posturas de ambos autores con respecto al liberalismo y a la democracia. A estas subyacen concepciones disímiles sobre lo político y es lo que ahora intentaremos elucidar.

Para encarar el estudio de los problemas políticos contemporáneos hay que asumir, junto con autores como Tocqueville o Lefort, que la tematización de la democracia como forma de gobierno es ineludible.

Schmitt ha definido a la democracia siguiendo una correcta interpretación de Tocqueville. El estado social democrático se caracteriza fundamentalmente por la igualdad de condiciones que se ha impuesto como un hecho providencial, universal y duradero que escapa a la potestas humana. Así, la democracia es igualdad. La libertad es entendida en Tocqueville como un impulso que no necesariamente se desprende de la igualdad democrática. Esta podría conducir de la misma manera a la servidumbre: "...se encuentra también en el corazón humano un gusto depravado por la igualdad, que inclina a los débiles a querer atraer a los fuertes a su nivel, y que conduce a los hombres a preferir la igualdad en la servidumbre a la igualdad en la libertad."

Schmitt ha entendido que sólo hay dos sujetos que pueden ser soberanos: el monarca o el pueblo. Ningún régimen político puede fundamentarse ya en un principio trascendente, lo que impide que la legitimidad monárquica funcione como sustento de un orden político; pensar lo político en las sociedades contemporáneas obliga reflexionar sobre la legitimidad democrática. Si para Schmitt la democracia es igualdad, aquella sólo puede desenvolverse en un medio homogéneo. Es por esta razón que dictadura y democracia no son términos antitéticos. Para Schmitt la dictadura es el reverso del parlamentarismo. Si la primera es sinónimo de concentración de poder, el segundo se construye sobre la base de la división de poderes. Por su parte la democracia no requiere, en términos schmittianos, de división de poderes; la legitimidad democrática no es más que la soberanía del pueblo y la soberanía es por definición indivisible. "Schmitt se manifiesta a favor de la identidad democrática sustancial, capaz de decretar el extrañamiento del desigual, del que amenaza la homogeneidad, con ello quedaría abierta a una voluntad dictatorial, en cuanto distinga entre amigos y enemigos, el contenido de la igualdad democrática. La teoría schmittiana de la identidad-homogeneidad permite legitimar como democrática la dictadura sin trabas."

Antes de proseguir nuestro análisis deberíamos hacer una distinción. La homogeneidad en Schmitt debe ser entendida al interior de la unidad política, mientras que el mundo político sólo puede ser comprendido como un pluriverso. Esto significa que la pluralidad sólo es tolerada en el ámbito internacional como relaciones entre unidades políticas soberanas. Por otro lado, la homogeneidad debe distinguirse de la homogeneización total como la imposibilidad de diferenciar la sociedad civil del ámbito puramente estatal. El Estado total viene a borrar cualquier tipo de distinción entre lo público y lo privado, entre lo político y lo que es extraño a él.

De lo dicho hasta el momento se desprende la relación intrínseca entre los conceptos de homogeneidad, decisión, soberanía y lo político. Lo político se expresa en la decisión del soberano a partir de un medio homogéneo. El momento político estaría signado por la milagrosa irrupción que

el soberano realiza al decidir quién es el enemigo, y al imponer de esa manera una pacificación al interior de la unidad política que permita visualizar al pueblo como uno. "Lo político se situaría entre el conflicto y la norma, y el elemento aglutinador, que partiendo del conflicto, lo supera, generando un orden o restaurándolo, es la decisión, forma formarum de lo político, vínculo entre la excepción y lo general y base de la historia del Estado moderno (Maquiavelo, Bodino, Hobbes...) en cuanto instrumento o artificio de orden, reino de la pax apparens y no, (utilizando una expresión de Tomás de Aquino) de la vera pax."

La cuestión de la democracia en Laclau debe ser analizada en vistas a lo dicho en el apartado anterior. En las sociedades contemporáneas se ha operado un desplazamiento del imaginario igualitario (que caracterizó los enfrentamientos tradicionales) al imaginario democrático. Este último está compuesto por dos términos fundamentales: libertad e igualdad. Como dijimos antes el desplazamiento del imaginario hizo que el exterior discursivo democrático fuera atravesado por su contracara: un exterior liberal. La constitución del exterior liberal-democrático desdibuja el concepto schmittiano de democracia. Laclau parte de la compatibilidad entre estos dos momentos que se evidencia en la multiplicación de espacios donde lo político puede ser constituido: "Este principio de la multiplicación de espacios es la base de la demanda de libertad. Es en él donde reside el principio del pluralismo y donde el proyecto de una democracia plural puede enlazarse con la lógica del liberalismo. No es el liberalismo en cuanto tal el que debe ser puesto en cuestión, ya que en tanto que principio ético que defiende la libertad del individuo para realizar sus capacidades humanas, está hoy día más vigente que nunca."

Al convivir la lógica de la equivalencia con la lógica de la autonomía se impide la constitución de un medio social homogéneo. La radicalización de la democracia se realiza a través de prácticas hegemónicas que se mueven en un reino signado por la heterogeneidad: "...la dimensión de universalidad -resultante del carácter incompleto de las identidades diferenciales- no puede ser eliminada, en la medida en que la comunidad no es enteramente homogénea (si fuera homogénea, lo que desaparecería sería no sólo la universalidad sino también la misma distinción universalidad-particularidad)." De esta manera, las relaciones intrínsecas entre los conceptos schmittianos de homogeneidad, decisión, soberanía, antagonismo y lo político pueden ser homologadas a las establecidas por Laclau entre decisión, heterogeneidad, hegemonía, la pluralidad, antagonismo y lo político. Sin embargo, al interior de las mismas existen diferencias irreconciliables. Lo político para Laclau, no es decidirse por sino decidirse entre. El espacio que brinda la indecidibilidad estructural está surcado por una pluralidad de decisiones frente a las cuales lo político se constituye como elección-represión de alternativas. A diferencia de Schmitt, también los antagonismos son plurales. La hegemonía como práctica política tiende a fijar parcialmente significados que modifican las relaciones de subordinación a la vez que instituyen el sentido con el que los hombres deben guiar sus prácticas: "...la política en tanto que creación, reproducción, y transformación de las relaciones sociales, no puede ser localizada a un nivel determinado de lo social, ya que el problema de lo político es el problema de la institución de lo social, es decir, de la definición y articulación de las relaciones sociales en un campo surcado por antagonismos."

Ahora bien, si liberalismo y democracia son términos que enfrentan a ambos autores, el concepto de soberanía los distanciará de manera definitiva. La relación entre soberanía y legitimidad se tornará a estos fines problemática, sobre todo si se tiene en cuenta el carácter ineludible de la tematización de la democracia. La soberanía supone un sujeto homogéneo que se confirma en el mismo actuar del soberano; la legitimidad se constituye en un trasfondo de heterogeneidad en donde la pluralidad de los particulares le da sentido. En las sociedades contemporáneas, el pueblo es soberano y constructor de legitimidad; es un sujeto homogéneo y

heterogéneo a la vez. La soberanía es pura creación; la legitimidad se constituye a partir del consentimiento a algo que ya existe. Si para Schmitt la soberanía es el concepto que mejor devela el origen político de todo orden, para Laclau el soberano hace imposible la emergencia de lo político. Si para Laclau lo político constituye lo social y evidencia su imposibilidad, Schmitt le contestaría que su concepto de lo político no impide la construcción de un orden social sino que elimina de los asuntos políticos el concepto de soberanía.

Si para uno, la heterogeneidad conduce a la individuación, a la atomización y por lo tanto a la destrucción de la soberanía; para el otro, la heterogeneidad permite que la misma fragmentación autonomice las reivindicaciones de los distintos movimientos que hacen posible la negociación del proceso. Es ella misma la que posibilita la articulación que se construye a partir de un control democrático. Si lo político es la transformación de lo social en tanto relaciones sociales, una articulación determinada se explicita en múltiples espacios donde su construcción tiene lugar. Ahora bien, ¿cómo una relación de subordinación particular es posible de convertirse en política? Si lo político mira lo universal ¿cómo puede entonces una reivindicación particular influenciar otros movimientos que son tan particulares como ella? Laclau respondería esta cuestión aludiendo al concepto lacaniano de points de capito. Es a través de una cadena que significantes menores se relacionan mutuamente a partir de un punto nodal: "...el cúmulo de significantes flotantes, de elementos protoideológicos, se estructura en un campo unificado mediante la intervención de un determinado punto nodal que los acolcha, detiene su deslizamiento y fija su significado." Esta respuesta no es satisfactoria. Lo político no puede ser definido solamente en virtud de sus efectos. Si para la definición de un concepto debemos siempre recurrir a la noción de límite que marca la exterioridad que lo niega, lo político pareciera en Laclau no tener límite. La definición de lo político como transformación de lo social desdibuja la universalidad de lo político..

La guerra de Carl Schmitt contra el liberalismo

Aníbal Romero

1. El enemigo primordial.

Las publicaciones de Carl Schmitt entre 1919 y el fin de la Segunda Guerra Mundial contienen una especie de catálogo de enemigos, que aparecen, se pierden de vista y a veces retornan en diversos contextos. La lista incluye el anarquismo, el bolchevismo, los judíos, el "rusismo", los masones, el protestantismo, el proletariado, el lumpenproletariado, los financistas americanos, el pensamiento económico, la religión de la tecnicidad, el parlamentarismo, el Estado de Derecho burgués, la Constitución de Weimar, el Tratado de Versalles y la Liga de Naciones, entre otros. Más allá de estos enemigos temporales, sin embargo, Schmitt alerta contra una amenaza permanente y siempre presente: la del liberalismo, al que dedica el mayor peso de sus críticas y sobre el que sugiere que se trata quizás de un enemigo "aún mayor que el abierto ateísmo socialista". También hay una ausencia: la del nazismo, acerca del cual la atención de Schmitt no se enfocó con alguna intensidad sino hasta muy avanzada la crisis de la República de Weimar.

La ofensiva de Schmitt contra el liberalismo tiene interés teórico. No obstante, tomando en cuenta que Schmitt se autoproclama defensor de la civilización clásica europeo-occidental, resulta de entrada un tanto sorprendente su radical repudio hacia la tradición liberal del pensamiento político, tradición que al fin y al cabo forma parte esencial del legado de la libertad en Occidente. Schmitt desdeña los asuntos ante los cuales el liberalismo ha procurado ofrecer respuestas, y que incluyen el cese de la arbitrariedad de los gobiernos, la sujeción del poder a principios que le limiten, la protección de la libertad de las personas y de los derechos de las minorías, y la creación de un tipo de Estado que coloque

las normas por encima de las decisiones autoritarias de los individuos, es decir, de un Estado apoyado en la ratio en lugar de la voluntas. Adicionalmente, el liberalismo se ha esforzado por impedir que la democracia degenere en el totalitarismo de las mayorías y la sumisa aclamación hacia líderes carismáticos. Según Schmitt, quien cita a Mazzini, "la libertad nada constituye", el Estado de Derecho de origen liberal no alcanza siquiera a ser una genuina forma de Estado y las Constituciones que incorporan principios liberales no son verdaderas Constituciones, sino un mero "conjunto de dispositivos que sólo sirven para controlar el Estado". Tanto el Estado de Derecho de origen liberal como la libertad individual y la separación de poderes son, de acuerdo con Schmitt, "extraños a la política". El legado liberal sólo recibe de Schmitt el más completo menosprecio.

¿Qué explica este rechazo absoluto al liberalismo y su papel en la historia de Occidente? Para comprender su posición teórica y posturas políticas en el período señalado, es indispensable tener claro que toda la obra de Schmitt durante esos años, incluyendo textos en apariencia puramente académicos como la Teoría de la Constitución de 1928, se sustentó en dos convicciones fundamentales: La primera, que la derrota de Alemania en la Primera Guerra Mundial fue el producto de una "cruzada liberal" llevada a cabo por poderes que representan el "imperialismo anglosajón", poderes que, en segundo lugar, impusieron sobre Alemania una Constitución que, como dijo Spengler --citado por Schmitt--, no era sino "un traje inglés hecho a la medida" para un país despojado de su soberanía y sujeto a un proceso de criminalización por parte de los vencedores en el conflicto. En función de esas convicciones Schmitt se trazó varios objetivos: de un lado, reestructurar el sistema democrático-parlamentario plasmado en la Constitución de Weimar (1919) en una dirección autoritaria, y conquistar por esa vía la unidad política del pueblo alemán. De otro lado, contribuir a la radical revisión del sistema internacional establecido a raíz de la derrota de Alemania en 1918, sistema forjado, entre otros instrumentos jurídicos e institucionales, mediante el Tratado de Versalles y sus cláusulas territoriales, militares y económicas, que en opinión de Schmitt colocaban a su país en una posición de persistente minusvalía y humillante indefensión. Para Schmitt, la revisión de Weimar y Versalles eran metas interdependientes: sólo un fundamental cambio interno podría generar las fuerzas necesarias para producir una honda transformación en la posición geopolítica alemana, que restaurase a esa nación a su legítimo puesto como entidad hegemónica en el centro de la Europa continental. La Constitución de Weimar, de acuerdo con Schmitt, carecía de una "especificidad alemana" y era ajena a la naturaleza e intereses del pueblo alemán; por otra parte, el Tratado de Versalles fue el mecanismo punitivo e injusto de una coalición de poderes que, mientras "apuñalaban por la espalda a su adversario", pretendían con el mismo cubrir sus acciones bajo un manto de falsa legalidad.

Al señalar que Schmitt promueve una causa en sus obras no intento restarles relevancia, sino enfatizar que su compromiso con los objetivos esbozados dan a su aporte intelectual un sesgo específico, que a mi modo de ver contribuye a un tratamiento inadecuado, simplificador y en ocasiones distorsionado del liberalismo, tanto en lo que concierne a la teoría política propiamente dicha como, en otros planos, en lo referente la interpretación de Schmitt acerca de los orígenes y consecuencias de la Primera Guerra Mundial, la dinámica interna de la República alemana y las acciones de sus dirigentes ante el contexto internacional de la época. El repudio de Schmitt a Weimar y Versalles le colocó en una postura de crítica a ultranza, que le impulsó a una constante ofensiva de deslegitimación contra la Constitución democrática de 1919, le impidió evaluar con equilibrio eventos clave de la época, y finalmente le condujo a respaldar el nazismo. Intentaré a continuación evaluar los planteamientos de Schmitt en torno al liberalismo, la interpretación que llevó a cabo sobre las realidades políticas de su tiempo y sus propuestas al respecto, para finalmente considerar su opción por Hitler.

2. Dos equívocos iniciales en el análisis de Schmitt sobre el liberalismo.

La crítica de Schmitt al liberalismo oscila entre, por una parte, la propensión a mostrarle como una reflexión ingenua sobre la naturaleza del hombre y la realidad política, y por otra a dibujarle como un enemigo poderoso y destructivo, cuyas capacidades efectivas difícilmente armonizan con la debilidad conceptual inicialmente descrita por el autor.

En su obra de 1927, El concepto de lo político, Schmitt presenta la antropología liberal como esencialmente optimista, apegada a una difusa versión del "hombre bueno por naturaleza", en contraste con las teorías políticas a su modo de ver genuinas y válidas que parten de la base según la cual el hombre, si bien no necesariamente malo por naturaleza es ciertamente problemático y peligroso. Asegura también Schmitt que el liberalismo no desarrolla una verdadera "idea política" ni una teoría del Estado, no puede distinguir entre amigo y enemigo y no genera una política sino una mera crítica a la política.

¿Qué tan cierta es las caracterización del autor acerca de la antropología del liberalismo? Como ha mostrado Sheldon Wolin, la descripción del liberalismo como una tradición de pensamiento emparentada con una visión del hombre como un ser bueno y escasamente problemático no se corresponde con la verdad. El liberalismo surge antes de la Ilustración francesa y evoluciona a través de la economía clásica, bajo la influencia de la reflexión escéptica, moderada y consciente de los límites de la razón de pensadores como David Hume y Adam Smith, entre otros. Schmitt no es el primero en atribuir al liberalismo rasgos que pertenecen más bien a la tradición del radicalismo democrático rousseauniano. Lejos de sustentar sus principios de gobierno limitado, imperio de la ley y protección de un espacio inviolable de libertades individuales sobre bases optimistas, el liberalismo genuino, que constatamos en el Segundo tratado de Locke, en El Federalista, y en el notable ensayo de J.S. Mill Sobre la libertad, entre otros textos medulares, es una filosofía política "nacida en el temor, nutrida por el desengaño y propensa a creer que la condición humana era, y probablemente siguiera siendo, de dolor y ansiedad". No es difícil descubrir en la Carta sobre la tolerancia de Locke, por ejemplo, el sustrato religioso en ámbitos importantes de la tradición liberal, que tiende a ubicar los derechos individuales en el marco de creencias acerca de la huella divina en nuestro ser y de nuestra condición de seres "caídos". Son precisamente convicciones acerca de la falibilidad en general de nuestra condición humana las que fundamentan el intento de limitar el Estado, de buscar equilibrios, evitar la utopía y preservar los derechos de la persona humana frente a los abusos del poder. Desde sus orígenes en las revoluciones inglesas del siglo XVII, el liberalismo ha temido la peligrosidad de un ser humano motivado, entre otros factores, por el egoísmo, la ambición de poder y la codicia, y capaz de la más extrema violencia.

De manera contradictoria Schmitt afirma, por un lado, que el liberalismo impulsa un proceso de "neutralizaciones y despolitizaciones" que busca acabar con la política, pero por otro lado asevera que es profundamente político: "el liberalismo ha podido sustraerse a lo político en la misma escasa medida que cualquier otro movimiento humano de consideración, y también sus neutralizaciones y despolitizaciones…poseen un sentido político". En medio de constantes equívocos queda finalmente claro lo que Schmitt cuestiona al liberalismo: no se trata en verdad de que el mismo carezca de una "idea política", o de que no sepa distinguir entre amigo y enemigo; lo que realmente rechaza Schmitt es la presunta hipocresía de un liberalismo que esconde sus verdaderos propósitos y los reviste de falsas pretensiones normativas y humanitarias, cuando en efecto no es más una doctrina de poder como otras. Schmitt elogia en este aspecto a Hobbes, quien a su modo de ver despojó la teoría política de ilusiones, "afirmando una y otra vez que la soberanía del derecho significa únicamente la soberanía de los hombres que imponen las normas jurídicas y se sirven de ellas". Lo que Schmitt reclama con mayor fuerza no es la ausencia de una política por

parte del liberalismo, ni su presunta incapacidad para tomar decisiones en situaciones críticas, sino su supuesta falta de sinceridad. Ahora bien, el hecho de admitir, por ejemplo, que el derecho descansa en el poder, o como diría Schmitt, en una "decisión soberana" que no se sustenta a su vez en una norma previa, no hace necesario como consecuencia lógica que tal poder sea admitido como absoluto y arbitrario, o que el derecho sea el sirviente del poder en lugar de domesticarlo. Expresado de otra manera, el reclamo de Schmitt acerca del papel que la política liberal puede a veces jugar como disfraz ideológico destinado a ocultar o legitimar relaciones de poder es quizás cierto en algunos casos, pero desde el punto de vista lógico y sustantivo la cuestión de principio, es decir, que el poder debe estar sujeto a controles y que el derecho debe servir como defensa de la libertad del ser humano sigue vigente, más allá de las circunstancias del combate político. Es en torno a esa cuestión sustantiva, de valores políticos, que debe dirimirse el debate. Resulta igualmente cuestionable la aseveración de Schmitt de acuerdo con la cual la doctrina liberal del equilibrio de poderes no es sino un sistema de trabas, sistema que no es posible calificar de teoría del Estado o de principio de construcción política. Semejante afirmación es un dogma sólo admisible dentro del esquema de Estado "total", autoritario y homogéneo que preconiza Schmitt. De modo pues que no se trata, como en numerosas ocasiones Schmitt dice, que el liberalismo sea una teoría política antipolítica, sino que es una teoría política que, en su opinión, tiende a disimular su política.

¿En que quedan entonces los procesos de despolitizaciones y neutralizaciones que desde 1919 denunció Schmitt, señalándoles como los rasgos propios de una era signada por las engañosas pretensiones liberales? Los equívocos no se agotan con su caracterización acerca de la presunta política antipolítica del liberalismo, sino que se acentúan en el terreno del diagnóstico que el autor hace de la época que le tocó vivir. Según Schmitt, escribiendo en 1929, la búsqueda de una esfera neutral que atenuase y contuviese las disputas y litigios teológicos, que tanta sangre hicieron correr, ha sido el objetivo de una larga evolución: "la humanidad se lanzó en Europa a la búsqueda de un terreno neutral en el que cesase la lucha y fuese posible entenderse, ponerse de acuerdo y convencerse unos a otros". Dicho proceso -que no cuenta con las simpatías de Schmitt, pues a su modo de ver elude la decisión moral rigurosa debe constituir el núcleo de la idea política-, atraviesa la historia europea desde el siglo XVI, culminando el siglo XX en una religión de la tecnicidad y la creencia que la técnica ofrecería finalmente ese terreno de convergencia en el que termina la guerra y empieza la paz universal. No obstante, tal meta es otra ilusión más que no cambiará nada, pues "el centro de gravedad de la existencia humana no puede ser un dominio neutral", y a fin de cuentas "el espíritu lucha contra el espíritu".

Estas acotaciones precisan la dirección de las críticas de Schmitt al liberalismo. Como he intentado indicar, Schmitt cuestiona una política liberal que ve reflejada tanto en las estructuras políticas internas de la Alemania de Weimar como en la posición de minusvalía geopolítica del país, a raíz del Tratado de Versalles de 1919. Las tantas veces repetidas críticas de Schmitt contra la presunta antipolítica del liberalismo son en realidad un ataque contra las manifestaciones de la política liberal en la Constitución y circunstancias de la República de Weimar, así como en el panorama europeo de ese tiempo. El equívoco en el diagnóstico de Schmitt acerca de una supuesta tendencia de la época hacia las "neutralizaciones y despolitizaciones", se suma al ya señalado sobre la política antipolítica liberal, pues el autor enfatiza tales neutralizaciones y despolitizaciones como el sentido dominante de su tiempo, cuando en realidad, y como en otras oportunidades lo plantea, las confrontaciones y conflictos proseguían con gran intensidad en su convulsionada coyuntura histórica tanto en el plano interno como internacional. Tales pugnas no dividían una política real de una antipolítica ficticia, sino que la lucha se daba, como siempre ha ocurrido, entre "el espíritu contra el espíritu", es decir, entre diversas visiones y expresiones de lo político. Schmitt

arremetía contra las despolitizaciones y neutralizaciones, pero en realidad su época se caracterizó por una extrema politización.

3. La requisitoria de Schmitt contra el liberalismo.

Sostener que el liberalismo carece de una idea política y de una teoría del Estado sólo tiene sentido, como ya sugerí, en el marco de una serie de cuestionables planteamientos que Schmitt despliega en su requisitoria contra la tradición liberal. Su ofensiva teórica puede sintetizarse así: 1) El liberalismo carece de valores firmes y de una decisión moral rigurosa; no es capaz de afrontar situaciones críticas ni la irrupción del mal en el mundo. 2) El liberalismo destruye el Estado subordinándole a intereses privados, y fragmenta la sociedad al colocar la libertad de las personas por encima del imperativo de la unidad política del pueblo; carece de genuina forma política y consagra una libertad ilimitada. 3) El liberalismo tiene una visión errada de la política que no toma en serio sus exigencias existenciales; procura despolitizar los conceptos políticos y diluir su verdadera sustancia y no permite distinguir adecuadamente entre amigos y enemigos. 4) El liberalismo asfixia la democracia y acaba con su principio constitutivo al bloquear la homogeneidad de la sociedad. 5) El liberalismo tiene una política que se disfraza de antipolítica y requiere ser desenmascarada. Es la cobertura ideológica en los planos doméstico e internacional de una cruzada antialemana, que pretende mantener a todo un pueblo en posición subordinada enajenando su soberanía y despojándole de su derecho a defenderse. 6) El liberalismo cumplió su papel histórico en 1848 con el parcial triunfo burgués sobre el principio monárquico, que integró definitivamente a la burguesía, y con la contención de las primeras embestidas proletarias. En el siglo XX, luego de la Revolución Rusa y del surgimiento del fascismo en Italia, los ideales liberales han pasado a la historia y otro desafío político está a la orden del día: integrar en una nueva unidad política y mediante un nuevo mito a las masas desposeídas, que se han colocado ante el umbral de una nueva etapa histórica. El liberalismo no tiene nada más que decir.

Para discutir tales consideraciones es indispensable conocer a partir de qué perspectiva conceptual formula Schmitt su requisitoria. El análisis de su obra revela que sus valores políticos se encuentran en franca oposición con una tradición de pensamiento, como es el caso del liberalismo, que estima la dignidad y libertad de la persona humana frente al poder, reivindica la tolerancia y el pluralismo, concede al Estado un papel importante pero no omnipotente, e intenta limitar en lo posible los conflictos a partir de una visión de la política que no la separa radicalmente de la ética, una visión que postula el equilibrio entre la lucha por el poder y la búsqueda de un orden pacífico de convivencia. Schmitt, de otro lado, aspira a una sociedad homogénea en la que los individuos formen parte de una comunidad cerrada, bajo la autoridad suprema de un Estado incuestionable que define la justicia en función de los dictados de una ideología de obligado seguimiento, lográndose así la unidad necesaria del pueblo para definir su esencia política, lo que a su vez significa "decidir por sí mismo…quién es el amigo y quién el enemigo" tanto en el plano interno como internacional.

Schmitt alude a un presunto vacío de valores en el liberalismo, al que señala como inseguro, vacilante, inconsecuente y carente de un núcleo metafísico. Ahora bien, si alguna tradición del pensamiento político moderno ha enfatizado el tema de los valores, la misma no es otra que la tradición liberal. Destacan entre tales la libertad y dignidad del individuo, en particular la libertad de conciencia, en un marco de leyes que impidan el ejercicio arbitrario del poder; el pluralismo y la tolerancia; el papel ordenador del Estado haciendo cumplir las leyes, y el gradualismo en los cambios políticos en contra de los proyectos utópicos. En el caso de autores como Schmitt, que consideran que del individuo no emana ningún valor y que la política debe ser separada estrictamente de la ética, el tema de los valores políticos adquiere especial relevancia. Schmitt pasa de una

defensa de la racionalidad esencial de los fines y de afirmar que "no hay política sin autoridad y no hay autoridad sin un Ethos de la convicción" –todo lo cual hace suponer que piensa en una convicción sobre algún principio--, a proponer la creación del orden político con base en una "decisión absoluta pura que no razona ni discute ni se justifica", una decisión "creada de la nada". La decisión soberana, que se desinhibe de principios normativos y acaba en una especie de nihilismo o completa ausencia de valores, ocupa lugar importante entre las respuestas de Schmitt frente a Weimar y Versalles. Esta vertiente irracionalista reaparece una y otra vez en su obra, llegando a un punto culminante en su fatídico cálculo acerca de Hitler como salvador de Alemania. Tal tendencia resulta por lo demás paradójica en un autor que hace alarde de sus creencias católicas, solicitando para la política una decisión "moral" rigurosa, pero que a la vez desprecia una tradición liberal que defiende la libertad de la persona humana como valor esencial. El problema de una radical separación entre ética y política es el vacío de valores, es decir, precisamente lo que Schmitt denuncia de manera errada con respecto al liberalismo. Schmitt percibe que en los tiempos modernos los principios trascendentes de legitimación política sufren de severo desgaste. Sin embargo, tal constatación no le lleva, como pensador presuntamente católico y conservador, a procurar una sustentación ética de la política, un orden de principios que no se conforme con existir en medio de un desierto normativo. Por el contrario, Schmitt solicita una decisión creada de la nada para hacer frente a un caso extremo, a una batalla final y una maldad radical que a su manera de ver están a la orden del día como resultado del curso de los eventos de su época. La única legitimidad posible en la modernidad, a la que acude también Schmitt, es la democrática, pero la suya es una democracia que como primer paso debe desembarazarse de su ropaje liberal, de los principios acerca de los derechos inalienables de las personas y la división de poderes, asegurando así "la identidad entre gobernantes y gobernados" y la férrea unidad política de un pueblo decidido a existir políticamente, lo que para Schmitt significa un pueblo capaz de distinguir entre amigo y enemigo "y de asumir el riesgo correspondiente". La democracia que propone Schmitt exige que masas heterogéneas sean integradas en una unidad, lo cual en su opinión demanda a su vez "una solución fuera de los métodos democráticos". No hay aquí valores excepto los de un combate implacable por la existencia física de un colectivo, que en el caso de Schmitt es el pueblo alemán, y "Si una parte del pueblo declara que ya no conoce enemigos, lo que está haciendo en realidad es ponerse del lado de los enemigos y ayudarles…" La decisión moral rigurosa pregonada por Schmitt se traduce en una descarnada voluntad de poder y una mera y cruda lucha por la sobrevivencia.

Schmitt se aferra a la nostalgia por un tipo de sociedad orgánica y jerarquizada, de una sociedad sin fisuras que garantice "la homogeneidad total del pueblo", un pueblo unido a su vez en torno a una autoridad firme e incuestionable así como a creencias compartidas por todos, tanto en lo público como en lo privado. No es fácil asimilar a plenitud la nostalgia efectiva de Schmitt por una sociedad cerrada de ese tipo, pues cuesta trabajo apreciar hasta qué punto su perspectiva es premoderna: Schmitt no solamente rechaza el pluralismo político y la concepción de la libertad individual en un marco de leyes comunes, que limiten el poder del Estado frente a derechos inalienables de las personas. Schmitt va más allá de esto y pone en entredicho la libertad de conciencia y la distinción entre conciencia privada y dominio público.

Uno de los más grandes logros de la tradición liberal a partir de Locke fue separar las creencias religiosas de la vida política y ubicar la religión en una esfera privada de convicciones internas. Este principio ya se encuentra en Hobbes y su separación entre confession, es decir, las creencias que todo súbdito debía profesar en público, y faith, que se refiere a las convicciones íntimas de cada cual, que son libres y pertenecen a una esfera personal. Según Schmitt, es en la obra de Hobbes donde se abre por vez primera una

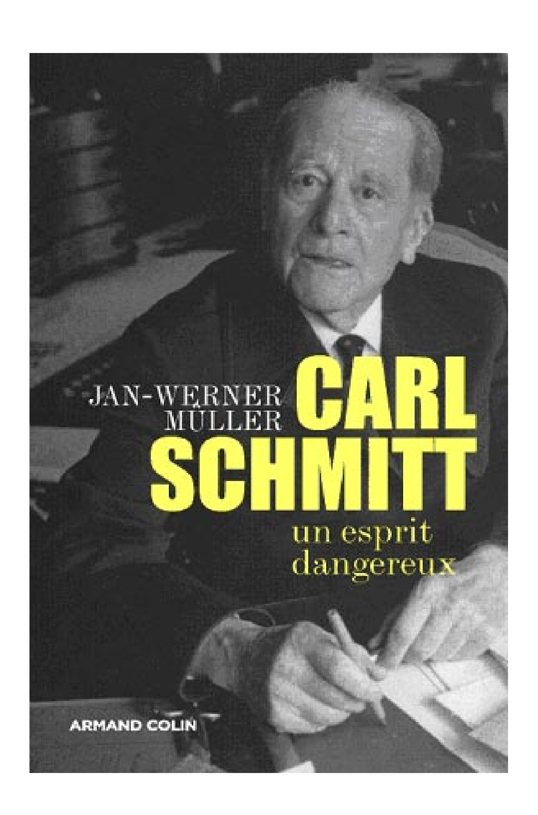
grieta que acabaría por separar una esfera pública, identificada con el Estado y su derecho, y una esfera privada exaltada fuera de toda proporción como sociedad civil. El liberalismo posterior a Hobbes, asevera Schmitt, potenció esta tendencia, centrando en la sociedad civil y la conciencia privada de los individuos el ámbito propio de la ética y los criterios de la justicia, enfrentados a un Estado identificado como factor coactivo de la libertad de las personas y deslegitimado en su capacidad de definir lo justo y lo injusto, todo lo cual ha conducido a la disgregación de la sociedad dividida en facciones, cada una de las cuales afirma su propia verdad y acelera el descenso a la anarquía. Si bien Hobbes preservó la autoridad de su Leviatán colocando el derecho a disentir en el espacio de la conciencia privada, el liberalismo que vino después radicalizó la deslegitimación del Estado como definidor la justicia, y es ante este proceso que Schmitt defiende su concepción de un orden que restaure la unidad entre el Estado y su derecho, de un lado, y la justicia y la religión por el otro, homogeneizando las creencias ético-políticas de la población. En un orden así concebido, la libertad de creencias es necesariamente una perturbadora amenaza y un riesgo subversivo. Schmitt no valora esas dimensiones de la libertad personal sino sólo la unidad política, y propone que la nueva legitimidad incuestionable sea un mito político, una ideología mítica, que reconstruya la destruida unidad entre lo público y lo privado, poniendo fin a la multiplicidad de obligaciones y lealtades que una sociedad pluralista genera y uniendo al pueblo más allá de partidos y libertades individuales. Este mito lo encuentra Schmitt encarnado en un primer momento en el fascismo mussoliniano y luego en la ideología völkisch del nacionalsocialismo.

Paradójicamente, para un autor que se esfuerza en desligar la política de la ética, Schmitt confiere a la autoridad del Estado un valor ético-político supremo. Frente a la "ideología del liberalismo anglosajón" que se apega al pluralismo, Schmitt defiende la pretensión ética del Estado a construir un lazo social superior al resto de las numerosas y variadas asociaciones en que viven los hombres. Tal valor ético se deriva, en opinión de Schmitt, del papel del Estado como mecanismo de unidad del pueblo e instrumento de decisión, capaz de evitar la desmembración interna y la guerra civil y de discriminar a la vez hacia afuera entre amigos y enemigos. Según Schmitt, la intensidad de lo estatal se vincula estrechamente con el grado de poder del Estado; o dicho de otro modo, el concepto de Estado se define de acuerdo con un criterio de poder: mientras más poder más Estado. Al Estado schmittiano le toca marcar la pauta y determinar la agrupación decisiva de amigos y enemigos, frente a lo que el autor percibía como una situación extrema y catastrófica a punto de concretarse en Alemania y Europa. Es obvio que Schmitt no tenía confianza alguna en que los políticos de Weimar asumiesen el desafío, la "tarea más urgente", que desde su perspectiva consistía en lograr "la integración interna del pueblo alemán en una unidad política", y que dejase de estar sometido a la vindicta de sus enemigos. Schmitt pide finalmente un Estado "total", capaz de crear la unidad sin fisuras, rescatar su poder ante la sociedad pluralista y cohesionar al pueblo para enfrentar el desafío de la existencia política. Nos aclara igualmente que "Un Estado semejante no permite que surjan en su interior fuerzas enemigas del Estado, obstructoras del Estado o disgregadoras del Estado de ninguna clase".

Al rechazar de plano la idea de que la dignidad de la persona humana requiere la preservación de derechos inalienables, Schmitt mitifica el Estado y elimina cualquier límite al arbitrio de los que detentan el poder. Desde su punto de vista los derechos individuales no son sino señas o signos de identidad política común, valederos tan sólo como sustento del Estado en función de diferenciar entre los miembros de la comunidad cerrada, que adhiere a tales principios, y los enemigos de ésta, que o bien los repudian o bien son incapaces de asimilarlos. Cuando Schmitt habla de la ausencia de "forma política" en la tradición teórica y prácticas institucionales del liberalismo, es patente que su concepto de forma se vincula al ejercicio autoritario del poder estatal. La exaltación del Estado como forma ideal conlleva en su caso la condena de

la libertad individual, pues para Schmitt, en palabras de Jiménez Segado, "Un pueblo homogéneo que ha sabido decidir frente al enemigo, agrupándose en el interior de sus fronteras, no necesita partidos políticos ni libertades individuales. La unidad nacional y la gloria del Estado son garantías suficientes de libertad". Schmitt menosprecia la idea liberal de libertad bajo la ley, y afirma de manera distorsionada que la tradición liberal postula una libertad ilimitada; dice también que según el liberalismo, "Toda constricción o amenaza a la libertad individual…es 'violencia' y por lo tanto eo ipso algo malo". Tal caracterización desfigura por completo la concepción liberal de libertad bajo la ley, cuyo propósito no es otro que el de preservar la libertad limitándola con leyes iguales para todos, haciendo del poder un factor restringido y calculable. Aseverar que el liberalismo destruye el Estado es inadmisible tanto en términos teóricos como prácticos. Desde luego, el liberalismo destruye un cierto tipo de Estado, pero promueve una alternativa que ha resultado viable históricamente y válida éticamente. Tal alternativa presenta fallas y dificultades, que son parte de un experimento aún en marcha que intenta conjugar orden y libertad. En tal sentido, la tesis de Schmitt según la cual el programa político liberal se cumplió en Europa en 1848, y su señalamiento según el cual el liberalismo no hace sino vacilar entre dos enemigos, los reyes y los proletarios, me parece un juicio anacrónico desde el punto de vista histórico, pues el legado liberal ha trascendido el fin tanto de de la monarquía como de los totalitarismos. Es también una tesis repudiable en el plano ético, pues los ideales de libertad no están sujetos a las vicisitudes de un programa político que haya "quedado atrás".

Si bien es cierto que las situaciones de conflicto extremo pueden llevar a la guerra civil, la presunta solución de un Estado total no es aceptable desde el punto de vista ético, y los costos que ha exigido semejante fórmula han sido insoportables y estériles para las sociedades que les han experimentado. La conducción de la existencia política en función del caso excepcional, de una permanente situación de emergencia ante la que se plantean medidas también extremas, constituye un sacrificio intolerable en la práctica y éticamente objetable. No es tampoco verdad, como reiteradamente sugiere Schmitt, que las Constituciones de inspiración liberal desconozcan el problema de la emergencia o carezcan de mecanismos para enfrentar situaciones críticas. A partir del propio Locke, la tradición política y constitucional liberal ha asumido no solamente el llamado "derecho a la rebelión" ante un gobierno ilegítimo como un principio medular, sino que también ha articulado recursos jurídicos, legales y legítimos, para contrarrestar desafíos extra-constitucionales. Desde luego, como lo muestra el caso emblemático de Weimar, la acción política real, lo que Schmitt llamaría la presencia de los antagonismos concretos, no siempre garantiza la eficacia de tales mecanismos, pues tanto los enemigos de la libertad como los que la defienden se encuentran en el terreno de batalla con fuerzas y voluntades a veces desiguales, y la dinámica de los enfrentamientos está sujeta a los azarosos vaivenes de la vida. En tales confrontaciones se definen, de hecho, los valores éticos con los que cada cual asume la política.



Schmitt: critica al liberalismo y crisis de legitimidad

Silvina Caleri y Mario Recio

Con las nuevas formulaciones del liberalismo basadas en el contrato social se puso fin a partir de la segunda mitad de la década de los '70 a la hegemonía del pensamiento utilitarista que venía dominando la filosofía política anglosajona desde mediados del siglo XIX. Un renacimiento de la preocupación por proteger la autonomía individual frente a cualquier tipo de defensa de la esfera pública entendida como superior, fue el marco para impugnar las ideas utilitaristas, alegándose que la maximización del bienestar no puede relegar, ni mucho menos sacrificar, los derechos individuales. La producción teórica se concentró principalmente en el intento por encontrar puntos de vista por encima de la política, por consolidar una perspectiva racionalista que permitiera establecer principios para definir procedimientos equitativos que dieran fundamento a la organización política. Dichos principios se sostuvieron en una idea de justicia anclada en la neutralidad y la imparcialidad. De hecho, un fuerte nexo entre democracia y racionalidad aparece en las visiones del liberalismo que surgen como referentes importantes de la teoría política actual. La racionalidad que sirve de fundamento del acuerdo va a ser finalmente la garantía de las instituciones democráticas.

Sin embargo, pareciera que este racionalismo, al despojar a los participantes del acuerdo de una dimensión valorativa, tiene dificultades en su capacidad de resolución de los problemas que recurren en las democracias pluralistas. La desconfianza en la política así como la falta de interés en el proceso democrático mismo podrían ser producto de una ausencia de valores comunes que posibiliten la construcción del lazo social y la definición del sentido de lo colectivo. Creemos que tales dificultades se deben a las insuficiencias teóricas de la perspectiva liberal misma. El objetivo de nuestro trabajo es entonces tratar de definir las limitaciones del liberalismo recuperando la perspectiva crítica de otras tradiciones, no para reivindicar las mismas, sino para valorar aquello que puedan aportar en su confrontación con el liberalismo. Tal es el caso de uno de los críticos más agudos del liberalismo, Carl Schmitt, cuyas objeciones pueden permitirnos reconocer y clarificar la naturaleza de ciertos problemas que quedan sin resolución en los nuevos defensores del acuerdo.

Queremos destacar que no nos interesa la polémica de Schmitt liberalismo-democracia en términos de posicionamiento teórico respecto de tal disputa, ya que como está planteada la misma a nuestro juicio no presenta en sí alternativas válidas. La visión de democracia de este autor no puede ser una elección a considerar en la medida que excluye dos cuestiones fundamentales en un pensamiento verdaderamente democrático, como son la pluralidad y la participación.

Lo que sí nos importa destacar son específicamente los problemas que, en el despliegue de su polémica con el liberalismo, Schmitt señala respecto del parlamentarismo y de las dificultades que el ejercicio de la representación conlleva. Somos conscientes de que en Schmitt la crítica se trata de una impugnación a estas instituciones, no obstante creemos que, sin necesidad de identificarnos con tal impugnación, una parte al menos de esta crítica nos puede ser de utilidad para interrogarnos sobre los inconvenientes y posibilidades de las democracias actuales.

La polémica de Schmitt con el liberalismo se centra fundamentalmente sobre tres cuestiones: su visión antropológica del hombre y consecuente concepción de lo político, su impugnación al reduccionismo político y del Estado de derecho y, como consecuencia de lo anterior, su crítica al parlamentarismo y la representación.

La antropología pesimista y la visión de lo político

Una de las cuestiones centrales sobre la cual Schmitt erigirá su crítica al liberalismo

trata sobre la naturaleza del hombre. Tanto en los planteos de los teóricos clásicos del liberalismo como en Schmitt es constante la pregunta sobre si el hombre es en esencia bueno o malo, sobre si es un ser social o si es el *homo homini lupus*.

La temática de la esencia humana ha sido una preocupación siempre presente en mayor o menor grado en todas las concepciones políticas, las cuales han dado distintas respuestas a los interrogantes mencionados. Schmitt las examina y rechaza todas aquellas que no reconozcan la condición altamente problemática de lo humano y la estrecha conexión existente entre la definición del hombre y el alcance político de tal definición. Por ejemplo, en su *Teología Política* realiza una lectura del marxismo que reduce la importancia que se le asigna en esta visión a la esencia del hombre. Según Schmitt el socialismo marxista piensa el problema de la esencia del hombre como secundario y superfluo en la medida en que considera que para cambiar al hombre es suficiente con cambiar las condiciones económicas y sociales. En cambio, destaca la significación que alcanza el problema de la naturaleza humana en la concepción anarquista. Para el anarquismo el hombre es inteligente, libre y bueno; sólo el gobierno y la autoridad son corruptibles. Como el hombre es bueno no necesita ninguna organización de poder que limite su maldad, "para un anarquista consciente, ateo, el hombre es decididamente bueno y el mal es consecuencia del pensamiento teológico y sus derivaciones, entre las cuales se cuentan las nociones de autoridad, Estado y Poder público."

A diferencia de la concepción anarquista que presupone una estrecha vinculación entre la bondad natural del hombre y la extinción del estado, para los liberales, dice Schmitt en *El concepto de lo político*, la bondad humana del hombre "no significa otra cosa que un argumento con ayuda del cual el estado es puesto al servicio de la sociedad: ellos [los liberales] afirman que la sociedad tiene en sí misma su propio orden y que el estado es sólo un *subordinado* de ella, controlado con desconfianza y limitado dentro de límites precisos."

A esta visión del hombre Schmitt contrapone la concepción de los verdaderos teóricos de la política ya que sus propuestas suponen al hombre como malo, es decir, lo consideran como un ser extremadamente problemático, peligroso y dinámico. Entre los más reconocidos exponentes de la concepción pesimista del hombre Schmitt indica a Maquiavelo, Hobbes, Bonald, de Maistre, pero de todos ellos, el autor que llevó a límites extremos la crítica despiadada a la esencia del hombre fue Donoso Cortés. Si bien, de Maistre y Bonald se espantaron de la maldad humana, ninguno de ellos juzgó tan severamente al hombre como el filósofo español. Respecto a Donoso, Schmitt señala: "Su desprecio al hombre no tiene límites. La ciega inteligencia del hombre, su flaca voluntad, el ridículo impulso de sus apetitos carnales son tan miserables a sus ojos, que no hay palabras en todas las lenguas humanas que basten a expresar la bajeza de tal criatura."

A pesar de que Donoso es un pensador netamente reaccionario cuya crítica está dirigida al anarquismo y al socialismo por considerarlos los verdaderos enemigos del catolicismo, también censura al liberalismo y sus contradicciones implícitas. Esta censura es precisamente lo que le interesa a Schmitt de Donoso, esto es, su caracterización de la burguesía como 'clase discutidora' y, en relación con esto, su objeción al liberalismo por no decidirse en la contienda, y en su lugar, tratar de entablar una discusión. Para el filósofo español los presupuestos del liberalismo, la libertad de discusión y la importancia de la razón humana aparecen como causas de una eterna indecisión. La esencia del liberalismo consiste para él "en negociar, en las medias tintas, con la esperanza de que el encuentro definitivo, la cruenta y decisiva batalla pueda quizá transformarse en un debate parlamentario y suspenderse eternamente gracias a una discusión eterna." Lo que destaca Schmitt de este planteo es la consecuencia decisionista que conduce a ver la dictadura como la antítesis de la discusión.

De hecho, tanto la concepción pesimista del hombre como las críticas al liberalismo, a la creencia en la razón humana y a las ideas de igualdad y libertad esbozadas por los filósofos de la contrarrevolución, principalmente por Donoso Cortés, tendrán decisiva influencia en el pensamiento schmittiano y en su concepción de lo político.

Indudablemente, en Schmitt hay una estrecha relación entre su perspectiva pesimista del hombre y su concepción de lo político. Cuando afirma que la distinción política específica a la cual es posible referir las acciones y los motivos políticos es la distinción de amigo y enemigo, asume una visión de la política como guerra. Y es su antropología la que necesariamente lo lleva a esta concepción ya que para él "la esfera de lo político está determinada en última instancia, por la posibilidad de un enemigo, las concepciones y teorías políticas no pueden tener como punto de partida un 'optimismo' antropológico." Para el pensamiento schmittiano suponer la bondad natural del hombre y la posibilidad de un mundo sin guerras donde reine la paz y la armonía implicaría también suponer la no necesidad de la política y de la teología.

Schmitt reflexiona constantemente sobre la íntima conexión entre política y teología. Al referirse a esta problemática ya presente en los filósofos de la contrarrevolución dice: "El dogma teológico fundamental de la pecaminosidad del mundo y de los hombres conduce...exactamente como la distinción amigo y enemigo a una división de los hombres, a una 'separación' y hace imposible el optimismo indiferenciado propio de un concepto universal de hombre."

En síntesis, para Schmitt, si la naturaleza del hombre es problemática, si el hombre es el lobo del hombre, la guerra esta siempre presente, como posibilidad real, en el pensamiento y en la acción del hombre. La distinción amigo-enemigo, el enfrentamiento, la guerra se convierten así en la esencia del comportamiento político. Desde esta óptica conceptos tales como los de neutralidad y humanidad que pretenden negar la distinción amigo-enemigo carecen de sentido: el liberalismo, su apelación a la razón y a la práctica discutidora de sus parlamentos no tienen razón de existir.

Para Schmitt la crisis del liberalismo y de su práctica parlamentaria tiene su trágica expresión en la República de Weimar, la cual representa un estado sin política y sin decisión, un estado sin orden y sin autoridad, un estado al borde de la guerra civil. Frente a esa situación la respuesta es la concepción de lo político como guerra. La práctica parlamentaria y las libertades individuales deben dejarse de lado. Lo esencial es recuperar el orden y la autoridad.

El reduccionismo del Estado y lo político

La preocupación por el orden en Schmitt se ve reflejada en su planteamiento del Estado total que presupone la revitalización de la autoridad estatal sostenida por su teoría decisionista. Con el objeto de justificar la necesidad de tal propuesta se detiene en el análisis y crítica de la concepción liberal del Estado, señalando que dicho Estado es incapaz de defenderse ante el riesgo de su propia disolución como unidad política. Producto de su concepción, Schmitt objeta al liberalismo la ausencia en su visión de un concepto específicamente político, lo cual expresa la negación de lo político que se traduce en una praxis de desconfianza con respecto a la política y a las fuerzas políticas y las formas del estado. Tal desconfianza hace que el liberalismo, por una lado reduzca a la política en términos de acción de control y freno contra el poder del estado en defensa de la libertad individual y la propiedad privada, y por otro reduzca al estado a un compromiso sobre el resguardo de tales derechos: "Todo el pathos liberal se rebela frente a la violencia y la falta de libertad. Todo prejuicio, toda amenaza a la libertad individual, por principio ilimitada, a la libertad privada y a la libre competencia, significa 'violencia' y es *eo ipso* algo malo. Lo que el liberalismo salva del estado y de la política se reduce a la garantía de las condiciones de libertad y a la eliminación de las perturbaciones de la libertad." En *La Dictadura* el cuestionamiento se hace extensivo a las teorías de la división de los poderes y de

los poderes intermedios en la medida que el fin de estas propuestas es la fragmentación del poder del Estado. Los poderes se inhiben y limitan recíprocamente en función de proteger la libertad del individuo.

En idéntica dirección Schmitt le objeta al liberalismo su teoría pluralista del estado. Desde su perspectiva, la misma carece de un centro unitario y de un concepto de lo político central necesario como principio del estado. Sin una unidad política determinante que esté por encima de cualquier otra asociación, las distintas asociaciones sociales y económicas compiten unas contra otras al servicio del individuo y los conflictos son decididos partiendo de ese individuo libre. El estado queda reducido a una asociación más frente a las otras asociaciones con las que compite.

En este sentido, Schmitt percibe más de un reduccionismo en el pensamiento liberal. Por un lado, la reducción del estado significa limitarlo al derecho, específicamente, al derecho privado en función de la defensa de la propiedad. Por otro, la reducción de lo político es producto de quitarle la primacía respecto de otras esferas. En la visión liberal todas las esferas de la vida humana se plantean en términos de autonomía aislando lo político y dejándolo sin valor y subordinado a lo normativo y a la economía. De hecho, nos dice, la economía es la esfera en que esta autonomía en el liberalismo se percibe como la más indiscutible: producción y consumo, formación de precio y mercado no pueden ser dirigidos por la política.

En parte esta explicación de Schmitt muestra que este esfuerzo del liberalismo por separar economía y política pasa por alto la relación conflictiva entre economía y política, la cual se entiende como una relación que no vaya más allá de pensar a lo político como el ámbito universal, no contaminado por otros ámbitos. A la vez se supone que esos otros ámbitos están separados de todo aquello que implique relación de fuerzas y posicionamientos que imponen decisiones que implican una definición política. En realidad Schmitt necesita llegar a un concepto de lo político que se imponga por todas las otras esferas y que las anule. Esto deriva finalmente en planteos absolutistas que anulan el aspecto enriquecedor de lo individual y de las distintas esferas en las que el mismo se expresa.

El aspecto de su crítica que nos interesa rescatar aquí es aquél dirigido a la negación del hecho de que el poder económico es un dato político y que por lo tanto no puede ser entendido en términos de autonomía. En este sentido tomamos parte de su análisis: "El concepto de intercambio no excluye en absoluto, en el plano conceptual, que uno de los términos sufra un daño y que un sistema de contratos recíprocos pueda finalmente transformarse en un sistema de la más cruda explotación y opresión. Si los explotados y los reprimidos recurren a la defensa de una situación semejante, no pueden obviamente hacerlo con instrumentos económicos. Es pues fácilmente comprensible que los titulares del poder económico repudien como violencia y violación, y traten de impedir, todo intento de un cambio 'extraeconómico' de su posición de poder." De hecho Schmitt no cuestiona la dominación económica en sí misma, lo que sí objeta, y esto es lo que nos interesa destacar, es que se niegue que la misma es una instancia política.

Además, la crítica de Schmitt a la manera de entender lo político en el liberalismo individualista expone la pobreza de este planteo cuyo único objetivo es la garantía de la libertad individual. Esto implica una limitación que en lo que hace a la cuestión del lazo social y la conformación de lo común. Si la defensa de lo propio es lo único que nos moviliza, la conformación del colectivo se desdibuja. Si la desconfianza es el único fundamento de la política, difícilmente se puedan encontrar alternativas para la construcción de lazos que remitan a la cooperación y la solidaridad.

Del mismo modo, pensar a la política en términos defensivos de lo puramente individual implica restringirla en su potencialidad. Es precisamente la política la que tiene la posibilidad de hacer realizable cualquier intento de replanteo o de resolución del conflicto, de determinar nuevas definiciones respecto del sentido del orden como resultante de la voluntad colectiva en la búsqueda del interés general.

Sin embargo, si bien Schmitt expone en cierto modo algunas de las limitaciones del liberalismo, su propuesta para la resolución de las mismas es inaceptable. Como señalábamos antes, su preocupación por el orden lo lleva a una visión del Estado en función de una unidad en la cual la importancia del individuo es insignificante. Esto se puede verificar en su rescate de la voluntad general rousseauniana, la cual según Schmitt es la que posibilita la unidad política, teniendo conceptualmente "una cualidad que la distingue de toda voluntad individual particular: en ella coincide siempre lo que es con lo que debe ser conforme a justicia."

El parlamentarismo y sus principios

Schmitt cuestiona al parlamentarismo en lo que él establece como sus principios esenciales, la discusión y la publicidad. Estos principios remiten fundamentalmente a la idea de discusión imparcial, independiente de intereses egoístas y motivada por la búsqueda de lo racionalmente verdadero por parte de representantes que son independientes de sus votantes y de su partido y que se manifiestan en el debate parlamentario público. De hecho, la democracia parlamentaria liberal se apoya en el procedimiento y subraya la importancia de su funcionamiento, aspectos éstos que son puestos en duda por Schmitt en su crítica al *government by discussion*. En su *Teoría de la Constitución* decreta la desaparición de la discusión y de la publicidad. Respecto de la primera plantea que el Parlamento no es ya "un lugar de controversia racional donde existe la posibilidad que una parte de los diputados convenza a la otra y el acuerdo de la Asamblea pública en pleno sea el resultado del debate ... La posición del diputado se encuentra fijada por el partido... Las negociaciones en el seno del Parlamento, o fuera del Parlamento, en las llamadas conferencias interfraccionales, no son discusión, sino negociaciones..." Respecto de la segunda señala que no es ya la Asamblea pública en pleno "el lugar en que, a base de la discusión pública, surge la decisión. El Parlamento se convierte en una especie de autoridad que decide en deliberación secreta y que anuncia el resultado del acuerdo en forma de votación en una sesión pública..." Como consecuencia el Parlamento deja de ser el lugar de la decisión política perdiendo el carácter representativo ya que las decisiones esenciales no se adoptan producto del funcionamiento en su seno.

En el Prefacio a su obra *Sobre el parlamentarismo* en la edición de 1926, la discusión pública, dice Schmitt, se ha vuelto una formalidad vacía con la evolución de la democracia de masas ya que en realidad el argumento desaparece y es reemplazado por la discusión entre los partidos cuyo objetivo es el cálculo de intereses y las oportunidades de poder. Los partidos no se enfrentan en debates parlamentarios en los que se discuten opiniones, sino "se enfrentan como poderosos grupos de poder social o económico, calculando los mutuos intereses y sus posibilidades de alcanzar el poder y llevando a cabo desde esta base fáctica compromisos y coaliciones."

Schmitt descree entonces de la representación proporcional y del sistema de listas pues se rompe la relación entre el votante y su representante. El principio representativo deja de tener sentido en la medida que cada representante vota de acuerdo a la disciplina de voto dentro de su grupo parlamentario y no desarrolla la discusión en los debates públicos en pleno sino en comisiones parlamentarias o en reuniones secretas de los jefes de los grupos parlamentarios. Esto origina "la derivación y supresión de todas las responsabilidades, con lo que el sistema parlamentario resulta ser, al fin, sólo una mala fachada del dominio de los partidos y de los intereses económicos."

De hecho esta crítica está dirigida al racionalismo universalista propio del liberalismo, que niega la dimensión conflictiva de lo político y desconoce al poder como un aspecto real de la relación entre el estado y la sociedad civil. Sin duda, en las sociedades modernas los parlamentos están lejos de ser los que determinen la política ya que estamos ante la presencia de grandes grupos económicos y de poder que conciertan y fijan los cursos de acción de la misma. Desde el liberalismo, por el contrario, se insiste en

desconocer la presencia de todo grupo de poder cuya acción trascienda la actividad privada y se piensa el consenso como producto de acuerdos legitimados por una racionalidad abstracta. En verdad, la de Schmitt es una objeción importante al liberalismo cuyo único referente de justicia no tiene otro anclaje que no sea el del universalismo formal y por lo tanto niega la posibilidad de pensar lo colectivo en términos de una identidad pública que trascienda lo procedimental. El problema en el planteo de Schmitt es que, para superar un procedimentalismo vacío de cualquier contenido y reducido a lo transaccional, apela a un planteo sustancialista que sólo se sostiene en una homogeneidad que no puede integrar la diferencia y que por lo tanto excluye lo plural.

En efecto, como consecuencia del planteo de que en la democracia de masas hay una heterogénea construcción que la constituye, y según la cual "se trata a lo igual de igual forma ... [y entonces] a lo desigual de forma desigual", Schmitt recurre a una noción de homogeneidad que implica la eliminación o destrucción de la heterogeneidad que pueda amenazar tal homogeneidad. Su concepción de democracia entonces demanda la definición de un concepto sustancial de igualdad sobre el cual basarse y que implica, a su vez, una distinción.

Es importante analizar los alcances de esta noción de 'lo igual de igual forma y lo desigual de forma desigual' para poder entender la naturaleza de lo que se incluye y de lo que se excluye. Acerca de lo que la noción excluye, vemos que para Schmitt la igualdad tiene valor político mientras tenga una sustancia, la cual en las sociedades modernas está dada por la pertenencia a una nación determinada. Pero sólo en situaciones 'idílicas' puede pensarse una comunidad en la que todos los habitantes sean partícipes de esa sustancia, en que haya una homogeneidad sin heterogeneidad. Por lo tanto una democracia "... puede excluir a una parte de la población dominada por el Estado sin dejar de ser por ello una democracia ... incluso, siempre han existido esclavos o personas total o parcialmente privadas de sus derechos y relegadas de la participación." La diferenciación entonces sólo puede remitir a aquello que queda fuera del orden, sólo es posible fuera de la organización, es más, funda la misma en la medida que permite la distinción amigo-enemigo. Respecto de lo que incluye, la aspiración a una unidad que permita la constitución del Estado lo lleva a Schmitt a plantear una homogeneidad indiferenciada, que relega las particularidades. La homogeneidad sustancial supone una unidad que se entiende en términos de indiferenciación y que se define en la proposición "todos quieren lo mismo".

Para Schmitt entonces en la democracia sólo prevalece "la igualdad de los iguales y la voluntad de los que forman parte de los iguales". Como consecuencia de esto el parlamento no sólo es una institución inepta (producto de su funcionamiento y de su fe en el *government by discussion*) en la democracia de masas, sino que es también inadecuada para la misma ya que se organiza en torno al principio de la igualdad humana universal y no puede dar cuenta de la igualdad sustancial: "Si se plantea llevar la identidad democrática adelante, ninguna institución constitucional puede oponerse, en caso de emergencia, a la incuestionable voluntad del pueblo, expresada de cualquier forma."

Según Schmitt la Democracia es identidad entre gobernantes y gobernados y este principio es opuesto al principio de representación, el cual se plantea como un límite real a la democracia política: "En la Democracia pura sólo hay la identidad del pueblo, realmente presente, consigo mismo, y, por lo tanto, ninguna representación." La voluntad del pueblo no puede estar representada ya que sólo puede estar representado aquello que está ausente. Como pueblo necesita estar presente, verdaderamente reunido; sólo el pueblo reunido puede aclamar, esto es, expresar su asentimiento o recusación. Esta capacidad de aclamación es propia del pueblo y tiene un aspecto soberano y público que no lo tiene el sufragio, el cual al ser secreto e individual se presenta como instancia privada y no representa la esencia de la Democracia. Vemos

como para Schmitt la representación es entonces un principio poco válido y un motivo más en su cuestionamiento a la institución parlamentaria: "El actual predominio de las organizaciones de partido frente al Parlamento se basa en que ellas corresponden al principio democrático de la identidad, por cuanto que, como el pueblo, están siempre presentes sin representar, mientras que el Parlamento tiene su sentido sólo en la representación. Es natural que una identidad auténtica (incluso una simple *parte* del pueblo) predomine sobre una representación no auténtica."

Algunas consideraciones

Lo cierto es que Schmitt, a pesar de señalar con claridad la insuficiencia del liberalismo para reconocer la dimensión del poder por una excesiva confianza en la conformación de consensos racionales desprovistos de cualquier acuerdo fundamental sobre valores que lo legitimen, realiza un planteo de la indiferenciación hacia adentro de la organización política que lleva necesariamente a una propuesta autoritaria. Esto es inevitable cuando no se piensa en la necesidad de integrar lo diferente, cuando se lo deja fuera del orden y de la política. La indiferenciación de Schmitt, además de desconocer la importancia y creatividad de lo heterogéneo y plural en los procesos de formación de la voluntad colectiva, olvida también la ineludible presencia de lo conflictivo al interior de tales procesos. Esto es, se hace difícil pensar un orden donde el conflicto no existe porque 'todos quieren lo mismo', ya que en los procesos sociales el conflicto es una realidad inevitable. Unidad y diferencia están presentes en su pensamiento, pero de una manera tal que la unidad necesariamente conduce al sometimiento al entendérsela como indiferenciada, al no valorizar ningún espacio para lo heterogéneo que necesariamente resulta de una verdadera y no definitivamente preconstituida soberanía popular. La definición del sentido del orden demanda definiciones y diferenciaciones respecto a otros sentidos posibles, por ejemplo definiciones respecto a cuán justo ese orden pretende ser, a cuál es el concepto de justicia que prima en el mismo, a cómo se concibe su legitimidad, definiciones que requieren de acuerdos que indudablemente van más allá de lo procedimental. Pero aun estando definido este horizonte colectivo, la dialéctica misma de los procesos sociales lleva a nuevas definiciones y reformulaciones producto de una expresión popular no amordazada y que pretenda autodeterminarse.

Además, contrariamente a lo que plantea Schmitt, creemos que el parlamento es una de las instituciones claves para la expresión de tal autodeterminación. No es el principio de representación el que está en contradicción con la democracia, sino por el contrario, es la falta de legitimidad en la representación lo que socava la posibilidad democrática. Esta falta de legitimidad tiene razones múltiples y complejas. Entre estas razones se encuentra, como señalaba Schmitt, la ausencia de elementos sustantivos en el ámbito de lo público los cuales creemos permiten la constitución de un nosotros que definan un horizonte colectivo. Pero también hay otras cuestiones que debemos considerar para empezar a pensar cómo se reconstruye la legitimidad de la representación, entre ellas, el fortalecimiento de las instancias organizativas que vinculen la sociedad civil y el estado y que contribuyan a articular lo plural y lo participativo en un proyecto colectivo de soberanía popular.

Si llevamos el análisis a la actualidad política de nuestro país, encontramos que estamos ante la presencia de problemas similares a los descriptos por Schmitt en lo referente a la legitimidad y la crisis de representación. Las decisiones en el ámbito de lo público no son resultado del ejercicio de la representación de los ciudadanos en el Congreso, sino son producto de la acción y de los acuerdos entre grandes grupos económicos y de poder, generando un creciente descontento en amplios sectores de la sociedad.

De hecho, el descontento se traduce en crisis de representatividad, falta de participación, indiferencia política y cuestionamiento a la legitimidad democrática en su conjunto. Esta situación no sólo plantea

dificultades importantes en lo que hace al ejercicio democrático y la consiguiente posibilidad de manifestación de la voluntad colectiva, sino que además puede acarrear serios peligros como el surgimiento de propuestas que puedan derivar en soluciones autoritarias y en la negación de toda forma de pluralismo.

Durante los años '60 y '70 surgió en diversos sectores de la sociedad argentina una forma de hacer política que cuestionaba la capacidad de los partidos tradicionales, las formas de representación y los fundamentos de la legitimidad. Para dichos sectores el modelo de la democracia representativa como marco de resolución de conflictos y como mecanismo de acceso al gobierno estaba inmerso en una profunda crisis. La política era percibida como engaño, como fachada que ocultaba la ilegitimidad del sistema. Por aquellos años fueron puestas en discusión todas las formas de representación y de participación política vigentes, se cuestionaba 'la burocracia sindical', 'la partidocracia liberal' y la consecuente 'democracia formal'. Ante ello la opción que se proponía era la 'acción directa', y así la violencia se instalaba como el único camino para 'la toma del poder' o la defensa del mismo. En ese marco la lógica de la guerra, la relación amigo-enemigo dominó gran parte de la escena de la política nacional como única forma de resolver los conflictos en una sociedad donde las mediaciones democráticas estaban altamente objetadas.

En la actualidad amplios sectores de la sociedad cuestionan la legitimidad de la representación política y sindical, la corrupción de sus prácticas, la estructura judicial y en consecuencia, el sistema político mismo, el cual es incapaz de dar respuestas a las demandas de la sociedad. Este cuestionamiento se expresó nítidamente en las elecciones legislativas de octubre del 2001, en los sucesos de diciembre de ese mismo año y en la falta de expectativas manifestada en los distintos sondeos para las elecciones presidenciales del 2003. En síntesis, gran parte de la población no cree en nada ni en nadie y pide 'que se vayan todos'.

Ante esta situación la pregunta necesaria es cómo evitar que los cuestionamientos a los partidos, al accionar del Congreso y al Poder Judicial, se transformen en la negación del pluralismo y la democracia. En definitiva, cómo evitar que amplios sectores de la población descrean del modelo de la democracia representativa como marco de resolución de los conflictos, para no caer en la lógica de la violencia que pueda conducirnos a alguna variante autoritaria.

Es cierto que las críticas de Schmitt al liberalismo, al parlamentarismo y a la representación pueden ayudarnos a entender algunos de los problemas y limitaciones de la democracia. No obstante, no debemos olvidar que la salida que encuentra Schmitt a dichos problemas dista mucho de la profundización de la democracia real y se acerca decididamente a posturas autoritarias. Esto es importante de discriminar a la hora de pensar las formas de resistencia y oposición en nuestra sociedad. Ninguna forma que desconozca el valor de la participación democrática posibilitará la construcción de un horizonte colectivo que intente materializar mayores grados de justicia e igualdad. Es sólo desde la democracia que este horizonte puede plantearse.



Diálogo y conflicto. La crítica de Carl Schmitt al liberalismo

José Luis López de Lizaga

El creciente interés por la obra de Carl Schmitt no tendría nada de extraño si fuese sólo un interés histórico. Sus escritos anteriores a la Segunda Guerra Mundial son un documento muy útil para comprender los fundamentos teóricos de la alternativa reaccionaria al Estado de derecho del siglo XIX, por entonces en bancarrota en toda Europa. Pero su obra no se lee hoy sólo como un documento: más bien se reivindica la actualidad de muchos de sus argumentos, y en muchos casos esta reivindicación se formula, además, desde la izquierda. Esto resulta sorprendente, no sólo por la conocida complicidad de Schmitt con el régimen nazi y por sus probables contribuciones teóricas a éste, sino también, y acaso más aún, porque su obra anterior y posterior a este periodo tiene un carácter inequívoca y profundamente reaccionario. Schmitt supo cultivar cierto malditismo teórico, el aura del filósofo político indómito, abismal, que suscribe no ya la inquietante antropología de Hobbes, sino incluso la oscura "teología política" católica de Donoso Cortés o de Joseph de Maistre, y que se sabe tan irreconciliable como ellos con el ingenuo optimismo del pensamiento ilustrado moderno, pero su obra es apreciada desde la izquierda no en lo que tiene de antimoderno, sino en lo que tiene de antiliberal. Lo que atrae de él no es, por ejemplo, su apología de la Iglesia católica como la última institución carismática que queda en el desencantado mundo moderno, sino su crítica de la concepción de la política (o de lo político) que caracteriza a la democracia liberal, liquidada en los años treinta y repuesta en Europa después de 1945.

La recepción de la crítica de Schmitt al liberalismo por parte de filósofos o científicos sociales de izquierda no es nueva. En la propia Alemania, entre los autores vinculados a la Escuela de Fráncfort hubo algunas aproximaciones a Schmitt antes y después de la Segunda Guerra Mundial. Tanto Otto Kirchheimer como Franz Neumann fueron alumnos de Schmitt en la universidad, y se conserva una carta que Walter Benjamin envió a Schmitt (junto con un ejemplar de su estudio sobre El origen del drama barroco alemán), en la que se refiere muy elogiosamente al libro de Schmitt Sobre la dictadura. Ya después de la guerra, muestran cierta influencia schmittiana las críticas de la democracia liberal que desarrolló en sus primeros escritos un autor como Habermas, por lo demás tan crítico con Schmitt en toda su obra posterior. Y en el contexto del 68 alemán, la Teoría del partisano de Schmitt se leyó entre los grupos más radicales, quizá también entre los estudiantes que en los años setenta se inclinarían hacia el terrorismo.

No es sorprendente esta influencia de Schmitt sobre la izquierda marxista, especialmente sobre cierta izquierda "partisana" de los años sesenta y setenta, pues la crítica schmittiana a la concepción liberal de la política es perfectamente compatible con el activismo revolucionario. Pero la recepción actual de Schmitt no parte de premisas revolucionarias. El antagonismo de amigo y enemigo ya no se aplica a los conflictos de clase, sino que se hace extensivo a la totalidad de las oposiciones políticas. Con esto, el concepto schmittiano de lo político se generaliza, pero se torna también más impreciso. Según la concepción neoschmittiana, sólo hay política allí donde las alternativas políticas adquieren la forma de una confrontación entre grupos enemigos. En cambio, no hay política mientras la sociedad no se escinda en facciones irreconciliables; sobre todo, no hay política allí donde creen encontrarla otras tradiciones, como el liberalismo o el republicanismo: en esos procesos deliberativos en los que se busca una solución dialogada, consensuada y pacífica de las diferencias políticas. Más aún, los neoschmittianos desprecian la idea de que las diferencias políticas pueden resolverse mediante el diálogo, y ven en este enfoque sólo un medio de "neutralización" de lo político, es decir, un medio para escamotear la

auténtica acción política y sustituirla por un chalaneo más propio del mercado, o bien por un intercambio de discursos moralizadores con los que cada parte trata, ingenua o hipócritamente, de arrastrar a la otra a sus propias posiciones. Los partidarios actuales de Schmitt creen compatibles estas ideas ya no con el marxismo revolucionario, sino con el marco institucional de las democracias liberales modernas, que incluso se verían fortalecidas mediante la adopción de argumentos y prácticas schmittianas. Pero esta valoración es demasiado benevolente. La filosofía política de Schmitt anterior a la guerra es indisociable de su contexto, caracterizado por el descrédito generalizado del liberalismo y la democracia. Difícilmente podrían hacerse valer para profundizar la democracia unos argumentos que fueron expresamente formulados con el propósito de atacarla. Pero es ocioso discutir en abstracto la superioridad del liberalismo o de su alternativa schmittiana. Por mi parte, quisiera abordar de otro modo la comparación entre la concepción schmittiana y agonística de la política y la concepción liberal o dialógica.

En primer lugar (I) intentaré mostrar que el concepto schmittiano de lo político es indisociable de una paradójica concepción totalitaria de la democracia, típicamente fascista. De acuerdo con el propio Schmitt, la concepción de la política como conflicto se impone en el proceso de transformación del Estado liberal en un Estado democrático y social, y posteriormente en un Estado totalitario. Cabe afirmar, por lo tanto, que la concepción schmittiana de lo político es deudora del pensamiento totalitario en un sentido que va más allá de los compromisos personales de Schmitt con el régimen nazi. En última instancia, esta concepción es incompatible con la vida política de una democracia, y más bien corresponde a la movilización social reglamentaria de los regímenes fascistas. Sin embargo, la crítica de la concepción schmittiana de la política como conflicto no puede situarse únicamente en el terreno del pensamiento político, sino que requiere examinar también ciertas premisas filosóficas fundamentales. Por eso deseo analizar (II) si está justificada filosóficamente la desconfianza de Schmitt hacia la posibilidad de resolver los conflictos políticos de un modo dialógico y racionalmente aceptable por todas las partes. Schmitt no toma en serio ninguna de las alternativas pacíficas y dialogadas a la violencia y el conflicto. Su argumentación tiende a presentar la confianza en las soluciones pacíficas como una típica manifestación de un ingenuo racionalismo, o de una mentalidad mercantil, que desconocen la verdadera naturaleza humana y la verdadera profundidad de los antagonismos políticos. Pero cabe argumentar que el pensamiento político liberal es consciente de que en política pueden y suelen darse antagonismos irreconciliables que, sin embargo, pueden armonizarse de modo que se evite la formación de agrupamientos de amigos y enemigos. Para ello el liberalismo no sólo propone recurrir a una deliberación que conduzca a un verdadero acuerdo racional, sino que también dispone del procedimiento mucho más realista de la formación de compromisos entre intereses enfrentados. Tras examinar los rasgos básicos de estos procedimientos dialógicos de solución de conflictos políticos, concluiré este escrito (III) con algunas consideraciones sobre el significado político de la izquierda schmittiana contemporánea.

La crítica de Schmitt al liberalismo se desarrolla en dos frentes: el de la teoría del derecho y el de la teoría política. Ambos están conectados estrechamente. Por lo que respecta al primero, Schmitt cuestiona la concepción de la legitimidad de los sistemas jurídicos predominante en el Estado de derecho liberal del siglo XIX (o "Estado legislativo" en su terminología). Schmitt apoya su análisis en las conocidas tesis de Max Weber. Como es sabido, Weber distingue tres tipos puros de legitimación de los órdenes de dominación: la legitimación tradicional, la carismática y la racional. De acuerdo conWeber, el último de estos tres tipos de legitimación caracteriza al Estado moderno, por razones relacionadas con los procesos de modernización cultural y con las exigencias funcionales de los sistemas jurídicos. La secularización y el pluralismo cultural hacen imposible la legitimación basada en las tradiciones, pues en las sociedades

contemporáneas las tradiciones pierden su validez indiscutida, su carácter incuestionable. Por otra parte, los sistemas jurídicos diferenciados funcionalmente sólo perciben como perturbaciones las ideologías que los líderes carismáticos hacen valer desde fuera de los sistemas institucionales. Por ambas razones, la legitimación de las leyes sólo puede apoyarse en los propios rasgos formales del derecho y del procedimiento de producción de normas. La legalidad misma pasa a ser la fuente de la legitimidad, por lo que respecta tanto a las leyes particulares como al sistema jurídico en su conjunto. Los ciudadanos consideran legítima una norma jurídica cuando tienen constancia de que ha sido establecida por las instancias autorizadas y de conformidad con los procedimientos previstos en la legislación; y el sistema jurídico como totalidad queda legitimado en virtud de su carácter sistemático, abstracto y previsible, es decir, en virtud de lo que Max Weber llama su "racionalidad formal", y que podemos interpretar sencillamente como racionalidad funcional, racionalidad de funcionamiento. Este tipo de legitimación basada en rasgos puramente formales o funcionales del sistema jurídico tiene la ventaja de que puede prescindir de criterios de legitimación externos al sistema jurídico, es decir, criterios éticos o religiosos siempre discutibles y discutidos, inevitablemente sujetos a antagonismos políticos.

La legitimación racional weberiana (indisociable de la mentalidad jurídica positivista que Max Weber representa y Carl Schmitt combate infatigablemente) caracteriza a los Estados parlamentarios del siglo XIX. No obstante, esta forma de legitimación sólo es eficaz si se cumple una condición sociológica: la ausencia de antagonismos sociales profundos, o de corrientes políticas interesadas en una transformación radical del Estado y de la sociedad. De hecho, la legitimación racional-legal se vio cuestionada constantemente ya en la época en que Weber escribía sobre ella. Como señala Habermas, la propia existencia del movimiento obrero y sus exigencias de justicia social o de transformación del Estado de derecho burgués en un Estado social o socialista (para Weber, estas exigencias son paradigmáticas de la intromisión de criterios extrajurídicos en la legitimación de un sistema jurídico racionalizado) demuestra suficientemente que "los sistemas políticos que respondían de forma aproximada al modelo de una dominación racionalizada por un derecho formal en modo alguno fueron percibidos per se como legítimos, a no ser por las capas sociales que eran sus beneficiarias y por los ideólogos liberales de esas capas sociales". La idea de que la legalidad (es decir, la racionalidad funcional del sistema jurídico) puede por sí misma ser una fuente de legitimidad sólo es verosímil en una sociedad pacificada. Y en efecto, para Schmitt la bancarrota del Estado de derecho liberal del siglo XIX, y de su forma característica de legitimación, se debió a la extensión de los derechos políticos y sociales, a la incorporación de la clase trabajadora a la vida pública y la consiguiente conversión de las democracias parlamentarias decimonónicas en modernas democracias de masas, pues la democratización del Estado y la extensión de la administración a ámbitos sociales cada vez mayores desdibuja la distinción entre Estado y sociedad, y este proceso tiene efectos decisivos sobre la estructura del sistema jurídico y político.

Cuando el Estado comienza a intervenir crecientemente en la vida social, el derecho abandona sus rasgos formales de generalidad y previsibilidad para adoptar crecientemente la forma de medidas administrativas adaptadas a casos y colectivos concretos: las medidas excepcionales ganan terreno a las leyes generales. Ahora bien, la forma jurídica de las medidas adaptadas a situaciones particulares ya no es propia del Estado de derecho liberal, sino que caracteriza, según Schmitt, a las dictaduras burocráticas del "Estado administrativo", por ejemplo las dictaduras comunistas o fascistas.

Más allá de esta transformación estructural del derecho, la extensión creciente de los derechos políticos transforma también, y no menos profundamente, la vida política del Estado liberal, pues para Schmitt, la soberanía popular, que en el Estado consecuentemente

democrático es la única fuente de legitimidad del derecho y del poder político, no necesita expresarse a través de las instituciones de la vieja democracia liberal parlamentaria. Si se toma en serio el principio de legitimidad democrática, entonces "toda expresión de la voluntad del pueblo debe considerarse como ley"; pero esta "voluntad del pueblo" no necesita recurrir al voto secreto, la representación parlamentaria, etc., sino que puede expresarse en una asamblea que aclama directamente a un líder. Incluso puede quedar confiada al juicio personal del líder mismo, a menudo más apto que el "pueblo" para interpretar los intereses objetivos de éste, la verdadera voluntad general:

> El pueblo existe sólo en la esfera de lo público. La opinión unánime de cien millones de particulares no es ni la voluntad del pueblo ni la opinión pública. Cabe expresar la voluntad del pueblo mediante la aclamación— mediante acclamatio—mediante su existencia obvia e incontestada, igual de bien y de forma aún más democrática que mediante un aparato estadístico, elaborado desde hace sólo medio siglo con esmerada minuciosidad [. . .]. El parlamento, generado a partir de un encadenamiento de ideas liberales, parece como una maquinaria artificial, mientras que los métodos dictatoriales y cesaristas no sólo pueden ser mantenidos por la acclamatio del pueblo, sino que, asimismo, pueden ser la expresión directa de la sustancia y la fuerza democrática.

Así pues, Schmitt parece suponer que la universalización de los derechos políticos y la consiguiente aparición de democracias de masas desbordan imparablemente las instituciones de la democracia parlamentaria. El carácter masivo de la población que ha accedido a la política, así como el antagonismo irreconciliable entre la ideología de las elites y la de las masas, conducen a formas de democracia extraparlamentaria, plebiscitaria y caudillista. La democracia de masas puede desembocar por sí misma en la dictadura: "la dictadura no es el decisivo opuesto de la democracia, del mismo modo que tampoco la democracia lo es de la dictadura". El resultado lógico de la democratización del Estado y de su extensión como Estado social es, por lo tanto, su transformación en un "Estado total" o totalitario. Desde el punto de vista jurídico, la generalización de las "medidas" en detrimento de las "leyes" (es decir, la extensión de las regulaciones adaptadas a situaciones y colectivos particulares, en detrimento de las normas jurídicas generales) transforma progresivamente el Estado de derecho liberal en un sistema de dominación burocrática típicamente totalitario, extendido a la totalidad de la sociedad civil. Y desde el punto de vista político, el principio de soberanía popular también se lleva por delante la estructura jurídica del Estado liberal y su concepción de la legitimidad: "Si se pretende llevar la identidad democrática adelante, ninguna institución constitucional puede oponerse, en caso de emergencia, a la incuestionable voluntad del pueblo, expresada de cualquier forma."

Pues bien, en este contexto de transformación del Estado liberal en un Estado totalitario aparece el fenómeno de lo político como conflicto. Schmitt no cree que la democracia sea compatible, en última instancia al menos, con el parlamentarismo y la discusión racional de las diferencias políticas, ni con el respeto de los derechos individuales del adversario político, ni con una alternancia pacífica en el poder. Al contrario, la democratización del Estado desencadena una lucha atroz entre facciones enfrentadas: una lucha que se extiende a todos los ámbitos, y que se radicaliza por sí misma hasta conducir al exterminio político del adversario, y en última instancia a su exterminio físico. La generalización y radicalización del conflicto son, pues, los rasgos esenciales de la política en el Estado social democrático, que Schmitt considera tendencialmente totalitario. La primera sección de El concepto de lo político se ocupa de esta generalización del conflicto:

> La ecuación estatal = político se vuelve incorrecta e induce a error en la precisa medida en que Estado y sociedad se interpenetran recíprocamente; en la medida en que todas las instancias que

antes eran estatales se vuelven sociales y, a la inversa, todas las instancias que antes eran "meramente" sociales se vuelven estatales, cosa que se produce con carácter de necesidad en una comunidad organizada democráticamente. Entonces los ámbitos antes "neutrales" —religión, cultura, educación, economía— dejan de ser neutrales en el sentido de no estatales y no políticos. Como concepto opuesto a esas neutralizaciones y despolitizaciones de importantes dominios de la realidad surge un Estado total basado en la identidad de Estado y sociedad, que no se desinteresa de ningún dominio de lo real y está dispuesto en potencia a abarcarlos todos. De acuerdo con esto, en esta modalidad de Estado todo es al menos potencialmente político.

A medida que avanza la burocratización, ningún ámbito queda fuera de la confrontación, y todo, desde el arte a la ciencia, la economía o el derecho, las creencias religiosas o las preferencias éticas, puede enjuiciarse desde la lógica de la confrontación. Habrá un arte adecuado o contrario a los intereses nacionales o a los intereses de clase, habrá opciones religiosas o formas de vida puras o contaminadas, habrá una ciencia racialmente adecuada o inadecuada, etc. Pero para la concepción de lo político en sentido schmittiano, no menos esencial que esta extensión del conflicto es su radicalización, que alcanza su punto culminante en la violencia política, en la lucha a muerte entre facciones, en la posibilidad de la guerra civil:

> Cuando dentro de un Estado las diferencias entre partidos políticos se convierten en "las diferencias políticas a secas", es que se ha alcanzado el grado extremo de la escala de la "política interior", esto es: lo que decide en materia de confrontación armada ya no son las agrupaciones de amigos y enemigos propias de la política exterior sino las internas del Estado. Esa posibilidad efectiva de lucha, que tiene que estar siempre dada para que quepa hablar de política [. . .] se refiere [. . .] a la guerra civil.

La radicalización del antagonismo político en una lucha a muerte es, según esto, consustancial a la política democrática, pues para Schmitt, como para Rousseau, la condición de una democracia verdadera es la unanimidad de todas las voluntades, una homogeneidad social sin fisuras. Mientras ésta no exista, la política sólo puede consistir en una lucha a muerte contra el adversario político, encaminada precisamente a su eliminación y a la consiguiente imposición de la unanimidad, que se alcanza, claro está, cuando ya no queda ningún adversario ni ningún disidente. La democracia liberal y parlamentaria no sería, según esto, otra cosa que una fase intermedia, situada entre una sociedad homogénea que ha dejado de existir y otra que aún no existe. La que ha dejado de existir es la sociedad de propietarios que tenían en mente los teóricos clásicos del liberalismo, por ejemplo John Locke en su Segundo tratado sobre el gobierno civil. La armonía natural de intereses entre propietarios, su homogeneidad como clase social, justificaba las instituciones deliberativas liberales y garantizaba su funcionamiento. Pero la irrupción de las masas en la política echa por tierra esta armonía de intereses, y hace que las instituciones del liberalismo se tambaleen: si no se presupone una armonía natural de intereses, la formación de la mayoría parlamentaria acarrea forzosamente el sometimiento y la represión de las voluntades que han quedado en minoría. Desde este punto de vista, la idea típicamente parlamentarista de que, por principio, las oportunidades para alcanzar la mayoría son iguales para todos los grupos sólo puede ser una ficción: quien ocupa de facto el poder tiene siempre una ventaja sobre la minoría, y sin duda utilizará esa ventaja para impedir que se invierta la relación de fuerzas. Lo decisivo para las facciones políticas que participan en el juego parlamentario de las democracias de masas es tener el poder en el momento propicio para liquidar al adversario y, junto con él, al propio sistema parlamentario: "Finalmente, lo único que realmente importa es quién tiene el poder legal en sus manos y quién constituye su poder sobre nuevas bases cuando llega el momento de dejar a un lado

todo el sistema de la legalidad." Sólo entonces, tras la eliminación del adversario, podrá restablecerse una homogeneidad social que permita fundar una democracia verdadera, es decir: unánime, compacta, rousseauniana.

La indiscutible consecuencia lógica con la que Carl Schmitt extrae su concepción de lo político a partir del proceso de transformación del Estado liberal en un Estado totalitario no puede ocultar una importante paradoja. Y es que, en efecto, el momento en que se consuma la politización de la sociedad en el sentido schmittiano coincide con la anulación de toda vida política real. El totalitarismo encarna exactamente esa paradoja. Para Schmitt la extensión del conflicto político a todos los ámbitos de la cultura y la sociedad es inherente a la formación de grandes partidos de masas con visiones antagónicas de la sociedad y del Estado, y tiene su consumación en la intervención estatal, burocrática, en el arte, la ciencia, la religión o la ética privada de los particulares. Ahora bien, una politización burocrática es, por definición, una politización reglamentada, obligatoria, forzosa. Por eso la consumación de la política como conflicto no tiene lugar en el enfrentamiento entre partidos, sino más bien en la movilización y la militarización de las masas en los regímenes totalitarios. Pero aquí pierde lo político toda relación con la política: la politización total de la sociedad civil sólo puede consistir en una pseudopolitización.

Pero en la consumación totalitaria de lo político no sólo desaparece la política, sino que el conflicto ya ni siquiera es real. Schmitt afirma, como hemos visto, que la posibilidad de la lucha, de la guerra civil, es condición necesaria para que "quepa hablar de política". Sin embargo, en el Estado totalitario no existen verdaderos antagonistas, auténticos enemigos, sólo queda, a lo sumo, esa categoría difusa del enemigo "interior" que incluye a los disidentes y las minorías indefensas. Y contra el enemigo interior no se combate: simplemente se lo persigue y extermina. Por eso el conflicto al que apela Schmitt constantemente sólo es retórico, es la situación de permanente y ficticia excepcionalidad de la que se sirve el Estado totalitario para mantener a la población bajo control. En su recensión de El concepto de lo político, Leo Strauss veía en la obra de Schmitt una rehabilitación del estado de naturaleza de Hobbes, contra las pretensiones pacificadoras del Leviatán y, tras él, de todo el pensamiento político liberal. Pero lo que de verdad rehabilita la concepción schmittiana de lo político no es la guerra entre individuos ni (como cree Strauss) entre "pueblos", sino más bien la retórica de la guerra y el conflicto en una sociedad pacificada por el terror burocrático totalitario. Con todo, es verdad que hay diferencias entre Schmitt y su admirado Hobbes: el Leviatán pacifica la sociedad, pero a cambio exige su absoluta despolitización; el "Estado total" de Schmitt, por el contrario, despolitiza la sociedad de manera exactamente igual que el Leviatán hobbesiano, pero recubre esa despolitización con la retórica de una hiperpolitización reglamentaria, orientada al acoso, la persecución y el exterminio del "enemigo interior", es decir, de toda disidencia y de toda diferencia política real. Quizá por eso la paz que funda el "Estado total" del siglo XX nos parece hoy aún más aterradora que la del Leviatán del siglo XVII.

Desde una perspectiva histórica o sociológica, la concepción schmittiana de lo político parece indisociable de la transformación de la democracia de masas en la política ficticia y el conflicto retórico de las sociedades pacificadas por el terror burocrático. Si se acepta este punto de vista, parece difícil que las ideas de Schmitt puedan resultar fructíferas para la democracia, aunque naturalmente esta dificultad preocupará más a los actuales valedores de Schmitt que a él mismo, quien se acomodó muy bien al régimen totalitario que le tocó en suerte. Pero el problema, insistimos en ello, no son las posiciones políticas de Schmitt, sino su concepción de la política. En mi opinión, el aspecto filosóficamente más interesante, y también más discutible, de la oposición schmittiana al liberalismo atañe a la presunción de racionalidad de los procesos deliberativos. Pues Schmitt no funda su crítica al liberalismo únicamente en las dificultades del régimen constitucional de la República de

Weimar, ni siquiera en la constatación sociológica general de que el recrudecimiento de los antagonismos sociales amenaza de facto el funcionamiento de las instituciones de la democracia parlamentaria. Más allá de esto, Schmitt pone en cuestión una y otra vez la premisa filosófica racionalista de la democracia liberal o, en sus propias palabras, la "confianza en la relación que mantiene con la justicia y la razón el legislador mismo y todas las instancias que participan en el procedimiento legislativo". Es decir, Schmitt cuestiona el supuesto liberal de que una determinada configuración de los procedimientos legislativos o de los procedimientos de formación de la voluntad política garantiza la aceptabilidad racional de sus resultados por todas las partes implicadas.

Las críticas de Schmitt a los supuestos racionalistas de la democracia parlamentaria se encuentran un tanto dispersas en sus escritos. No hay en ellos un tratamiento sistemático de este tema desligado de otras consideraciones de orden sociológico o jurídico. Quizá esto se debe a que en el ambiente cultural de la Alemania de entreguerras estas críticas estaban tan extendidas que no era necesario hacerlas explícitas. Con todo, podemos intentar reconstruir los argumentos de Schmitt a partir de algunos pasajes especialmente relevantes. En las últimas páginas de El concepto de lo político, Schmitt sostiene que el individualismo es la razón de fondo del carácter apolítico o antipolítico del liberalismo. Desde Locke, o incluso desde Hobbes, el liberalismo supone que la función del Estado consiste, por encima de todo, en proteger la vida y las libertades individuales. Desde esta perspectiva, la violencia que se ejerce sobre el individuo (bien a manos de otros individuos, bien a manos del propio Estado) tiene que rechazarse: "Todo el pathos liberal se dirige contra la violencia y la falta de libertad. Toda constricción o amenaza a la libertad individual, por principio ilimitada, o a la propiedad privada o a la libre competencia, es 'violencia' y por lo tanto eo ipso algo malo."

Ahora bien, este carácter fundamentalmente individualista y antiviolento del liberalismo, esta proscripción de la violencia en nombre del respeto a la vida y los derechos y libertades individuales, no impide que surjan conflictos de intereses. El liberalismo no niega que existan esos conflictos, pero recurre a vías de solución que, según Schmitt, no son sino una degradación de la política. Esas vías pacíficas de solución de conflictos son "la ética y la economía", o como también dice Schmitt, el "espíritu" y el "negocio". Quizá podamos interpretar estas expresiones, un tanto crípticas, del siguiente modo: para el liberalismo sólo existen los conflictos entre intereses privados, y estos conflictos entre particulares se resuelven o bien por la vía de una deliberación en la que cada parte intenta convencer al oponente de la corrección de sus puntos de vista, o bien por la vía de una negociación en la que se alcanza un compromiso entre los intereses enfrentados. Así como el positivismo jurídico parte del supuesto de que una determinada configuración de los procedimientos legislativos garantiza la legitimidad de las leyes, así también la concepción liberal de la política presupone que los procedimientos deliberativos pueden conducir a soluciones razonables, que resulten aceptables para todas las partes en conflicto.

Pues bien, esto es justamente lo que Schmitt niega. Pero nunca explica realmente esta negativa; nunca explica por qué no es posible alcanzar soluciones dialogadas para las diferencias políticas y por qué, por consiguiente, lo político debe desembocar en el enfrentamiento irreconciliable, en la guerra civil o en el exterminio de toda disidencia. Schmitt se contenta en este punto con argumentos sociológicos, y se limita a indicar que en las modernas democracias de masas se revela completamente ingenua la vieja pretensión liberal de que los debates parlamentarios consisten en un intercambio de argumentos en el que acaba imponiéndose el mejor de ellos, esto es, el que cuenta con mejores razones a su favor.

Es obvio que no le falta razón a Schmitt desde un punto de vista descriptivo, empírico. La vida política en las democracias de masas consiste principalmente en una cruda lucha entre partidos por ocupar el poder, y esto no

puede ignorarse tras los clásicos análisis sociológicos de liberales como Weber o Schumpeter, por ejemplo. Pero de estos análisis sociológicos no puede extraerse la conclusión de que es imposible por principio llevar a término un debate (parlamentario o no) en el que acaben imponiéndose los mejores argumentos. Contra lo que Schmitt sostiene, no es falsa ni pertenece sólo a un contexto histórico determinado la conexión de la deliberación con "la justicia y la razón", por utilizar sus propios términos. El resultado de un debate en el que se argumenta en serio (es decir, un debate en el que las partes no intentan engañarse, ni tampoco persuadirse mutuamente mediante recursos retóricos) tiene de su parte una presunción de racionalidad, en el sentido trivial de que la opinión que supera un mayor número de objeciones puede considerarse más correcta, más racional, que todas aquellas opiniones alternativas que no han superado esa misma prueba. Y cuando el objeto de la deliberación tiene implicaciones prácticas, un mayor grado de racionalidad puede interpretarse también como un mayor grado de justicia: por ejemplo, una propuesta política que se somete a deliberación y que obtiene el consentimiento de los interesados puede considerarse más justa que aquella que conviene sólo a una de las partes o que se impone simplemente por la fuerza. Éste es el sentido, trivial pero importante, en que puede afirmarse una conexión esencial entre el diálogo y "la justicia y la razón".

Un filósofo político schmittiano podría replicar a esta crítica argumentando que poco importa la conexión abstracta entre deliberación y racionalidad, cuando la realidad de los sistemas políticos (y no sólo en la Europa de entreguerras) defrauda constantemente la expectativa de encontrar verdaderas deliberaciones, cuyos resultados tengan de su parte una presunción de racionalidad. Pero el sobrio realismo sociológico sobre el que descansa este argumento no es tan realista como se pretende.30 Sin duda es verdad, como subraya Schmitt siguiendo a Max Weber, que los debates parlamentarios son a menudo "inútiles y banales" y casi siempre tienen mucho más de escenificación deliberativa que de deliberaciones en sentido propio. Pero no menos cierto es que en una democracia parlamentaria ningún partido, por amplia que sea su mayoría, puede eximirse enteramente de la obligación de fundamentar su política en razones que tengan al menos la apariencia de ser públicamente aceptables, es decir, de ser capaces de suscitar un acuerdo generalizado entre los restantes partidos y en la opinión pública. Incluso el poder ejecutivo respaldado en una mayoría absoluta está sometido a la exigencia de fundamentar convincentemente sus decisiones. La mejor prueba de ello es el hecho de que, cuando los gobiernos se proponen actuar de un modo completamente injustificable ante la opinión pública, tienen que hacerlo en secreto. Esto es un indicio inequívoco de que la política democrática nunca puede prescindir enteramente de las razones, por grande que sea la distancia entre las premisas filosóficas racionalistas del liberalismo y la realidad de las instituciones deliberativas en las democracias de masas. Por eso el pensamiento liberal, al menos desde Kant, ha subrayado siempre la importancia de la publicidad como condición de legitimidad del poder. "Son injustas —escribe Kant— todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser hechos públicos." La esfera pública política no es simplemente un escenario en el que tiene lugar la ficticia escenificación (en un sentido casi teatral) de procesos deliberativos, sino una instancia ante la que el sistema político tiene que dar razón de sus decisiones, y a la que nunca puede controlar completamente, a no ser mediante su liquidación totalitaria.

Por otra parte, también desde una perspectiva liberal podría concederse a Schmitt que el intercambio racional de argumentos, por no hablar de la victoria del más racional de ellos, es a lo sumo una excepción en política, un acontecimiento rarísimo entre la marea de retórica y de propaganda que domina la comunicación política. Pero tampoco este hecho nos obliga a aceptar la concepción schmittiana de lo político como conflicto, pues la solución pacífica de los conflictos políticos no se

alcanza siempre mediante una deliberación en la que se impone la fuerza racional de los mejores argumentos, sino que son más frecuentes las negociaciones en las que las partes alcanzan compromisos entre intereses enfrentados. Los acuerdos y los compromisos no son lo mismo, y es importante diferenciar ambas formas de solución de conflictos, así como diferenciar los tipos de debate que conducen a una u otra. Quienes debaten para alcanzar un verdadero acuerdo intercambian argumentos, mientras que quienes negocian un compromiso de intereses intercambian básicamente amenazas, o eventualmente promesas de recompensa. En el primer caso los participantes en la deliberación pretenden convencer a sus interlocutores de la superioridad racional de sus puntos de vista, es decir, intentan mostrar que sus puntos de vista son los que resisten mejor las objeciones, y por lo tanto los que racionalmente deberían aceptar también quienes en principio concurren al debate como oponentes. En consecuencia, cuando una deliberación concluye con éxito (es decir, cuando se imponen los mejores argumentos y se alcanza un verdadero acuerdo entre las partes), es evidente que la definición común de la situación que se afirma como resultado de la deliberación se fundamenta en las mismas razones para todas las partes. Nada de esto sucede en las negociaciones que conducen a establecer compromisos de intereses. También en estos casos se alcanza una definición común de una situación, o se establece un curso de acción que todas las partes se comprometen a seguir. Pero cuando no se alcanza un verdadero acuerdo, cada parte acepta el resultado de la negociación por sus propias razones, no compartidas con sus interlocutores. Esto explica por qué los compromisos de intereses son soluciones mucho menos estables que los acuerdos fundados en razones compartidas: tan pronto como la correlación de fuerzas cambia, las partes pueden abandonar legítimamente los compromisos alcanzados, obligando a reiniciar un nuevo proceso de negociación o procediendo a hacer efectivas sus amenazas.

Un ejemplo histórico puede servirnos aquí. Para ilustrar la diferencia entre ambos tipos de debate, K.-O. Apel recurre al diálogo de los atenienses con los melios, como lo refiere Tucídides en la Historia de la guerra del Peloponeso. El contexto de este debate es conocido: como la isla de Melos, aliada de Esparta, se resistía a someterse al poder ateniense, Atenas envió embajadores para vencer definitivamente esa resistencia. En el contexto de nuestra argumentación, lo interesante de este debate entre los atenienses y los melios es el hecho de que cada una de las partes representa no sólo posiciones enfrentadas, sino tipos de debate diferentes. Los melios apelaban a una idea de justicia para disuadir a los atenienses de sus pretensiones de dominio. Los argumentos que aducían los melios tenían, por lo tanto, la pretensión de convencer a sus oponentes sobre la base de una concepción compartida de lo que deben ser las relaciones entre comunidades políticas. Si hubiesen logrado convencer a los atenienses, el proceso deliberativo entre ambas partes habría conducido a un verdadero acuerdo fundado en las mejores razones, que para los melios eran razones de justicia. En cambio, en el texto de Tucídides los atenienses representan ejemplarmente la posición de quienes negocian una solución a un conflicto sobre la base de simples amenazas, y sabiéndose en una posición de ventaja por lo que respecta a la correlación de fuerzas. La crudeza de las expresiones de los atenienses es interesante porque revela la renuncia a movilizar razones que los interlocutores melios pudieran compartir. En caso de que los melios se hubiesen avenido a aceptar las exigencias de los atenienses, podría decirse que el diálogo habría definido también una praxis común, pero es evidente que ésta no habría estado basada en las mismas razones por ambas partes: los atenienses habrían fijado los términos de la relación con los melios siguiendo únicamente sus propios intereses; y los melios, por su parte, se habrían plegado a la voluntad de los atenienses simplemente para evitar las sanciones de éstos. El arreglo así alcanzado expresaría meramente un compromiso, probablemente muy inestable, entre intereses contrapuestos.

Esta caracterización de las diferencias entre acuerdos y compromisos muestra que

estos últimos se aproximan sin duda al modelo schmittiano de la política como conflicto. La historia que refiere Tucídides finalizó con la conquista de la isla de Melos, en la que los atenienses "mataron a todos los melios adultos que apresaron y redujeron a la esclavitud a niños y mujeres". Con todo, si modificásemos las condiciones en que tuvo lugar aquel diálogo, podríamos mostrar que los compromisos de intereses pueden ser soluciones aceptables y pacíficas de los conflictos políticos. Por ejemplo, si los atenienses hubieran actuado por motivos distintos del puro imperialismo, y hubiesen estado dispuestos a aceptar razones de justicia, o si los melios hubiesen tenido a su vez una capacidad real de amenaza, habrían podido alcanzar un compromiso, una paz en condiciones menos desventajosas para ellos, y con esto habrían evitado la masacre. Los compromisos de intereses no son verdaderos acuerdos, pero son la opción preferible allí donde los acuerdos son imposibles porque las posiciones de las distintas partes son enteramente irreconciliables. Y son, sin duda, frecuentes en política. Cuando surge un antagonismo verdaderamente irreconciliable en el que ninguna de las partes puede convencer a la otra de la superioridad racional de sus puntos de vista, recurrir a la violencia y a la eliminación del rival político puede evitarse si cada una de las partes traduce al prosaico lenguaje de los intereses negociables esas posiciones que en principio se presentaban con una pretensión de verdad o de justicia supuestamente capaz de convencer al contrario. Los conflictos entre lo que Rawls llama "doctrinas comprehensivas" diferentes pueden (y suelen) resolverse mediante compromisos de este tipo. Entre visiones del mundo antagónicas no es posible, quizá, el acuerdo, pero sí pueden alcanzarse compromisos.

Así pues, y contra lo que Schmitt supone, la política no se encuentra ante la alternativa de una ingenua confianza en la capacidad de alcanzar acuerdos y un antagonismo a muerte. Queda aún, entre ambos extremos, esa tercera opción que consiste en la negociación y el logro de compromisos. A decir verdad, los compromisos son seguramente la clave de la política liberal, que no es tan moralizante como Schmitt pretende. Y cuando ni siquiera es posible alcanzar compromisos, queda aún el recurso de la regla de la mayoría. Contra lo que Schmitt sostiene, este último recurso no es un instrumento para aplastar al adversario político, sino una imposición provisional de posiciones políticas no consensuadas, pero sobre la base de un acuerdo de fondo: precisamente el consenso en torno a la regla de la mayoría y a las condiciones de la alternancia pacífica en el poder.

Pero Schmitt no está dispuesto a conceder al liberalismo que son posibles estas formas pacíficas de solución de conflictos. Por una parte, Schmitt distingue claramente, y en términos parecidos a los que hemos empleado aquí, los compromisos de intereses y los acuerdos en los que se impone racionalmente el mejor argumento:

> La discusión significa un intercambio de opiniones; está determinada por el objetivo de convencer al adversario, con argumentos racionales, de lo verdadero y lo correcto, o bien dejarse convencer por lo verdadero y lo correcto [. . .]. Por otra parte, las negociaciones, cuyo objetivo no es encontrar lo racionalmente verdadero, sino el cálculo de intereses y las oportunidades de obtener una ganancia haciendo valer en lo posible los propios intereses, también van acompañadas, por supuesto, de discursos y discusiones, pero no se trata de una discusión en sentido propio.

Sin embargo, y a pesar de esta distinción, Schmitt no es menos escéptico hacia la negociación como forma de solución pacífica de los conflictos políticos. Pero las razones que desacreditan las negociaciones son distintas de las que desautorizan los acuerdos, y tienen un carácter más bien estético. En efecto, Schmitt no cree que las soluciones negociadas de los conflictos políticos sean imposibles, pero las juzga soluciones inferiores. Las negociaciones, que constituyen el verdadero procedimiento de decisión en las democracias parlamentarias, tienen para Schmitt el carácter un tanto despreciable de acuerdos privados, de arreglos adoptados casi

en secreto. Son típicas del "neutralismo espiritual" de un liberalismo que, al extender el modelo de las transacciones económicas a los asuntos políticos, priva de su grandeza a lo político, aunque cuente con la ventaja (que para Schmitt no es tal) de evitar la violencia y la guerra.

Este escepticismo de Schmitt hacia la posibilidad de hallar soluciones pacíficas y racionales para los conflictos políticos explica una sorprendente incoherencia de su crítica del liberalismo. Por un lado, Schmitt insiste una y otra vez en que el liberalismo "neutraliza" el conflicto propiamente político al sustituirlo por la argumentación y la negociación. Con esto el liberalismo demuestra su incurable insuficiencia política, su incapacidad para "llegar a obtener una idea específicamente política". Sin embargo, al mismo tiempo Schmitt sostiene que es hipócrita toda esta "neutralización" que el liberalismo opera sobre los conflictos políticos, todo su pacifismo y su rechazo de la violencia, pues el liberalismo, lo quiera o no, participa también de lo político, es decir, del antagonismo y la formación de grupos enfrentados de amigos y enemigos.

Esto se muestra con especial claridad en el ámbito de las relaciones internacionales, en las que el liberalismo ha logrado sustituir lo que Schmitt llama el Ius publicum europaeum (el derecho internacional clásico de los estados soberanos, surgido de la Paz de Westfalia) por un orden mundial dominado por instituciones como la Sociedad de Naciones o la ONU. Lo esencial en el nuevo orden internacional liberal consiste en que los estados han perdido parte de su soberanía al desaparecer el ius ad bellum, el derecho de declarar la guerra. La guerra se sustrae a la soberanía política y queda juridificada, sometida al derecho, declarada ilegal salvo en muy contados casos: la única guerra justificada es precisamente la que se emprende contra los estados que violan la prohibición de la guerra, y que ahora se consideran estados criminales.

Las intervenciones militares ya no se interpretan como guerras entre estados soberanos en el sentido del derecho internacional clásico, sino más bien como acciones policiales de mantenimiento del orden internacional. Es obvio que este cambio estructural del derecho internacional obedece a la misma orientación pacifista y legalista que el liberalismo quiere imponer en el interior de los estados, pero Schmitt sólo ve en él un pretexto de las potencias liberales para criminalizar (o en su terminología, "discriminar" moralmente) a los estados rivales e imponer su hegemonía sobre ellos. Por eso el resultado de esta transformación del derecho internacional no será el pretendido pacifismo que invocan los estados liberales hegemónicos, sino una multiplicación de los conflictos, y también un recrudecimiento de la violencia desplegada en esos conflictos, favorecida por la "discriminación" o criminalización del adversario, pues los contendientes en las guerras libradas dentro del marco del derecho internacional clásico se reconocían mutuamente como iusti hostes, como enemigos que representaban pretensiones antagónicas, pero igualmente legítimas; mientras que el adversario del orden internacional juridificado y pacificado por el liberalismo sólo se percibe como un criminal al que hay que eliminar porque perturba la paz internacional. 42 Schmitt concluye El concepto de lo político con un párrafo en el que desenmascara el falso pacifismo y el carácter soterradamente político del liberalismo:

> Finalmente el imperialismo económico dispone de medios técnicos para infligir la muerte física por la violencia, armas modernas de gran perfección técnica puestas a punto mediante una inédita inversión de capital y conocimientos científicos [. . .]. Eso sí, para la aplicación de tales medios se crea un nuevo vocabulario esencialmente pacifista, que no conoce ya la guerra sino únicamente ejecuciones, sanciones, expediciones de castigo, pacificaciones, protección de los pactos, policía internacional, medidas para garantizar la paz. El adversario ya no se llama enemigo, pero en su condición de estorbo y ruptura de la paz se lo declara hors-la-loi y hors l'humanité; cualquier guerra iniciada para la conservación o ampliación de una posición de poder

> económico irá precedida de una oferta propagandística capaz de convertirla en "cruzada" y en "última guerra de la Humanidad" [. . .]. También este sistema, presuntamente apolít co y en apariencia incluso antipolítico, está al servicio de agrupaciones de amigos y enemigos, bien ya existentes, bien nuevas, y no podrá tampoco escapar a la consecuencia interna de lo político.

En este pasaje (que, sin duda, no es ajeno a nuestra propia época) Schmitt critica con razón los abusos del lenguaje pacifista y humanitario del liberalismo, abusos que lo convierten en mera retórica y en la ideología de cierto imperialismo liberal. También en nombre de la paz pueden librarse guerras sangrientas; también en nombre de la "humanidad" pueden justificarse las peores atrocidades políticas. Probablemente Schmitt también acierta al advertir del grado infinito de violencia que pueden alcanzar los conflictos cuando se moralizan en este sentido, es decir, cuando se convierten en conflictos que enfrentan a partidarios de valores irreconciliables y que no admiten acuerdos ni compromisos. Pero lo que no se comprende en la argumentación de Schmitt es por qué esta moralización de la política (que, por lo demás, no hace sino llevar el antagonismo político al nivel de conflicto en el que Schmitt querría situarlo) habría de ser una peculiaridad del liberalismo. Más bien habría que argumentar lo contrario: la moralización de los conflictos políticos, la discriminación moral del adversario, es contraria a ese espíritu de negociación que Schmitt desprecia, pero que caracteriza al liberalismo según su propio análisis. Los que discriminan (y después exterminan) al adversario político son más bien quienes no están dispuestos a negociar nada, quienes sólo admiten el diálogo mientras quede claro de antemano que al final deben imponerse sus propias tesis, es decir, quienes están dispuestos a recurrir a la palabra sólo para informar a sus adversarios de cuál es la posición correcta o de cuáles son las posiciones que no están dispuestos a ceder en ningún caso. Es verdad que también los estados liberales "discriminan" a menudo a sus adversarios, en el sentido schmittiano del término. Pero desde una perspectiva liberal, esto sólo puede hacerse justificadamente contra quienes se niegan a recurrir a las vías pacíficas de solución de los conflictos políticos, es decir, sólo contra quienes rechazan el recurso al diálogo para convencer a los otros de la corrección de sus puntos de vista, o al menos para negociar algún compromiso con sus adversarios. En el mismo sentido en que la tolerancia cesa con el intolerante, así el diálogo cesa con quien se niega a dialogar. Y entonces se abre el conflicto y comienza el antagonismo irreconciliable. Pero para quienes defienden una concepción liberal de la política, éste es el punto en el que termina la política, y no, como para Schmitt, el punto en el que comienza.

El concepto schmittiano de lo político como conflicto entre facciones irreconciliables puede acomodarse perfectamente a las categorías del pensamiento revolucionario, incluido el marxista. De hecho, los antagonismos de clase, tal como los concibieron Marx o Lenin, son probablemente el paradigma del conflicto político schmittiano que no admite ninguna forma de solución pacífica. El entramado conceptual del pensamiento político liberal poco puede hacer ante tales antagonismos: para el comunismo revolucionario, entre burgueses y proletarios no es posible ninguna forma de entendimiento, en el sentido de que una de las partes pudiera convencer a la otra de la superioridad racional de sus pretensiones; tampoco es posible ninguna forma de compromiso, como el que defendía el reformismo socialdemócrata de Bernstein frente a Luxemburgo o Lenin en la época en que la discusión de estas alternativas dominó el debate entre los autores marxistas. Los antagonismos de clase introducen en la sociedad una nítida confrontación schmittiana de amigos y enemigos, e históricamente esta confrontación condujo, en la época de El concepto de lo político, a una lucha a muerte entre clases sociales, es decir, a las revoluciones comunistas o a la transformación de los estados liberales en estados fascistas que suprimieron el peligro de la revolución por medio de la represión y la violencia estatal. La agudización de los antagonismos de clase en

una lucha a muerte confirma, además, las tesis de Schmitt acerca del recrudecimiento de la violencia política debido a su moralización. No hay compromiso posible entre las dos grandes clases sociales porque ambas violan, a ojos de su antagonista, alguna ley moral: quizá la ley sagrada de la propiedad en un caso; y en el otro, las leyes de la justicia, que el burgués pisotea al basar su enriquecimiento en la explotación.

Todo esto explica el hecho de que la izquierda revolucionaria (recordemos nuevamente la figura de Kirchheimer) prestase atención a la obra de Carl Schmitt durante el periodo de entreguerras, y nuevamente durante los años sesenta o setenta. En cambio, más difícil encaje tiene el pensamiento de Carl Schmitt en una izquierda no revolucionaria, sino más o menos satisfecha con la democracia liberal, al menos por lo que respecta a sus principios básicos. Cabe preguntarse, en efecto, qué puede aprovechar de Carl Schmitt una izquierda de este tipo, que ha abandonado la concepción de la política como lucha de clases, y que tampoco profesa ninguna simpatía hacia la posibilidad, que el propio Schmitt tanto apreciaba, de transformar las heterogéneas y plurales sociedades liberales en sociedades homogéneas, rousseaunianas, que han suprimido totalitariamente los antagonismos y las diferencias políticas. Cabe preguntarse, en suma, qué espera aprender de Carl Schmitt una izquierda que ya no es revolucionaria ni totalitaria.

Por eso resulta difícil discernir en qué consiste exactamente el discurso político de los neoschmittianos de izquierda. Pese a las diferencias de enfoque entre ellos, estos autores comparten la imagen de la vida política contemporánea propuesta por Schmitt, que los neoschmittianos completan con la perspectiva de autores ideológicamente muy diferentes, como Arendt o Foucault. De acuerdo con este diagnóstico, el mundo contemporáneo es un mundo tendencialmente despolitizado por la técnica, un mundo en el que la auténtica vida política es reemplazada por la hegemonía indiscutida de los poderes económicos y por la gestión tecnocrática de las poblaciones.

Ante esta despolitización estructural, poco tiempo después del hundimiento del comunismo soviético J. Derrida actualizaba las reflexiones de Schmitt en torno al ambiguo significado de la desaparición de los bloques antagónicos de la guerra fría: como indicaba Schmitt en su Teoría del partisano, podría suceder que la desaparición del enemigo identificable de la democracia liberal occidental no condujese a la abolición definitiva de todo antagonismo político, sino más bien a la multiplicación y el recrudecimiento de los conflictos a escala mundial. La despolitización de la civilización liberal coincidirá de modo paradójico con una hiperpolitización de consecuencias dramáticas. También G. Agamben completa su diagnóstico político de nuestra época rescatando categorías schmittianas. En concreto, Agamben retoma el concepto de soberanía como la capacidad de decidir acerca del estado de excepción,45 una capacidad que se sitúa más allá del imperio de la ley, en un espacio de indiferencia entre la violencia y el derecho. Frente a la ingenua confianza liberal en el imperio de la ley, la decisión autoritaria sobre la que descansa el derecho es el paradigma de la soberanía también en nuestra época; y lo es cada vez más, en una época en que el poder ejecutivo se impone sobre el legislativo, los decretos ganan terreno frente a las leyes y el "estado de excepción" suplanta inadvertidamente al Estado de derecho. En consecuencia, Agamben difumina las diferencias entre la democracia liberal y el totalitarismo: el tipo de regulación jurídica excepcional, extralegal, que caracteriza a lo que Schmitt llama "Estados administrativos", caracteriza también a los estados democráticos de nuestros días, especialmente en el tratamiento de determinados colectivos (inmigrantes irregulares, refugiados, prisioneros de guerra, etc.). Agamben sostiene incluso la provocadora tesis de que el campo de concentración y no el Estado de derecho es el paradigma político del mundo moderno.

Y a un propósito no meramente analítico, sino más explícitamente normativo, obedece la

recuperación de Schmitt a manos de autores como R. Esposito o Ch. Mouffe. Esposito reacciona schmittianamente contra el vaciamiento de lo político que caracteriza al liberalismo, y reivindica una concepción de la política que no encubra ni renuncie al factum del antagonismo, el conflicto y la violencia. Pero Esposito también se opone al intento (al cual se suma todavía el primer Schmitt en Catolicismo y forma política) de contraponer a dicho vaciamiento la autoridad carismática de la Iglesia católica, último reducto institucional de una política inspirada teológicamente en la época de la secularización y el Estado racional moderno. La categoría de lo "impolítico" (representada, por ejemplo, en esa primera fase de la revolución americana ensalzada por Hannah Arendt), corresponde a una acción política no congelada aún en el marco jurídico del Estado de derecho liberal. Sin embargo, quizá son los escritos de Ch. Mouffe los que mejor aclaran en qué podría consistir una nueva política democrática inspirada en Schmitt (una nueva política que, según Agamben, "en gran parte está por inventar").49 Mouffe rechaza el afán armonizador y homogeneizador típicamente liberal a favor de la reivindicación de las diferencias y antagonismos en las formas de vida y las alternativas políticas. Según esta autora, la base de la integración de las sociedades democráticas no pueden seguir siendo las tradiciones y valores culturales compartidos, como pretendería (según ella) el liberalismo, sino que se necesita un fundamento más abstracto, que ella sitúa en los propios procedimientos democráticos: "La adhesión a los principios del régimen democrático liberal debe ser la base de la homogeneidad que la igualdad democrática requiere." Ahora bien, es difícil creer que esta idea tenga realmente una filiación schmittiana, puesto que no hace otra cosa que expresar, precisamente, la convicción básica del liberalismo político, esto es, la idea de que las diferentes opciones políticas pueden armonizarse o al menos coexistir pacíficamente a través de los procedimientos deliberativos y democráticos de formación de la voluntad política. De manera que esta curiosa síntesis de Carl Schmitt y el pensamiento posmoderno, estas apelaciones a la diferencia en la vida social y a la irreductibilidad del antagonismo en una esfera política que, sin embargo, sigue manteniéndose dentro del marco de la democracia liberal, no parecen hacer otra cosa que revestir de un aura agonística la descripción de la vida política normal de las democracias liberales.

Cabría pensar, por lo tanto, que este rodeo por el universo conceptual schmittiano es superfluo, y que más valdría asumir consecuentemente que la concepción posmoderna de lo político se integra bastante mejor en la mucho más prosaica teoría política de la democracia liberal. Pero con esto perderíamos de vista una importantísima (y quizá inconsciente) función que cumple este neoschmittianismo de izquierdas. Dicha función no es otra que rescatar las categorías marxistas de la política como conflicto, pero vaciándolas de su contenido propiamente marxista, es decir, eliminando la lucha de clases. Ya en la época en que su publicó El concepto de lo político, algunos intérpretes reprocharon a Schmitt la vacuidad y el carácter totalmente abstracto de su dialéctica de amigos y enemigos, que cabe interpretar incluso como la réplica burguesa a la lucha de clases.52 Podría decirse algo parecido del pensamiento político neoschmittiano: torna presentable en la sociedad liberal cierta retórica, en el fondo totalmente inocua, del conflicto, la lucha y el antagonismo. Por supuesto, esta apropiación meramente retórica del pensamiento revolucionario es muy oportuna en un mundo casi plenamente neoliberal, en el que (por fortuna o por desgracia) el marxismo prácticamente se ha esfumado de la discusión política. Por eso es muy probable que la función del neoschmittianismo sea, ante todo, una función ideológica que consiste en escenificar el discurso del antagonismo en una sociedad que el teórico neoschmittiano sabe y quiere pacificada en los términos que establece precisamente el liberalismo.

© Diánoia, volumen LVII, número 68 (mayo 2012).